

Demokratiet, Europa og det moderne prosjektet

En diskursteoretisk analyse i spenningsfeltet mellom radikalt demokrati og økonomisk liberalisering

Øyvind Stokke

Avhandling levert for graden doctor artium

UNIVERSITETET I TROMSØ
Det samfunnsvitenskapelige fakultet
Institutt for filosofi

April 2008

ISBN 978-82-91636-83-2

Forord

Denne avhandlingen er blitt mulig gjennom et treårig stipend fra Norges Forskningsråd, supplert med et fjerde år fra Universitetet i Tromsø. Institutt for filosofi og SV-fakultetet bidro med to måneders finansiell støtte til ferdigstilling av arbeidet. En takk til disse. En spesiell takk til Forskningsrådet for et sjenerøst utenlandsstipend som finansierte et utbytterikt forskningsopphold ved Europauniversitetet i Firenze (IUE).

Jeg vil takke min veileder, Jon Hellesnes, som kom inn i prosjektet i en viktig fase. Jon hadde et klart blikk for mulighetene som lå der, og bidro til et filosofisk løft. Takk også til kontaktprofessor Peter Wagner ved IUE i Firenze for faglig inspirasjon.

Takk til Bjørn Hvinden og Håkan Johansson som inviterte meg med i arbeidsgruppen 'Active citizenship and marginalization in a European Context' i regi av Nordisk Ministerråds Velferdsprogram. De bidro med mye støtte til mitt arbeid med artikkelen 'Membership and Migration', publisert i boken *Citizenship in Nordic Welfare States*, Routledge 2007. Kapittel 8 i foreliggende avhandling bygger på dette arbeidet.

Takk til Kjersti Fjørtoft for samarbeidet om en felles paraply-søknad til Forskningsrådet. Mariann Solberg og Jan Harald Alnes har lest korrektur på avhandlingen, og Birgit Stokke har oversatt deler av artikkelen min til norsk. Trygve Lavik har gitt god 'teknisk' bistand i innleveringsfasen. En takk til disse fire!

Jeg vil også takke mine kollegaer på Institutt for filosofi for diskusjoner og et godt sosialt miljø, og deltakere ved Forum for politisk teori ved Institutt for statsvitenskap. En spesiell takk til Elin Svenneby og Petter Nafstad som tidlig inspirerte meg til å satse på filosofien, og som har vært med underveis.

Takk til Ragna og Per Stokke og til Ingunn Øye som alle har stilt opp som barnevakt og avlastning i hverdager.

Størst takk til Inger-Elin Øye. Hun var viktig i prosjektsøknaden til Forskningsrådet, en innsiktsfull og analytisk skarp samtalepartner underveis, og en uunnværlig faglig og praktisk hjelp i slutfasen, da hun la sin egen doktoravhandling i sosialantropologi til side slik at jeg kunne komme i havn. Takk til henne og Andreas for all gleden.

Tromsø, april 2008

Øyvind Stokke

| | |
|--|-----|
| Innledning: | 3 |
| 1. Demokratiet og modernitetens problem | 9 |
| 1.1 Fornuftens krise – det begrensede og ensidige fornuftsbegrepet | 9 |
| 1.2 Meningsstap: Indre erosjon og innkapsling av ekspertkulturer | 10 |
| 1.3 Frihetstap: Selektiv rasjonalisering og kolonisering av livsverden..... | 14 |
| 1.4 Formidling mellom ekspertkulturer og demokratisering..... | 16 |
| 1.5 Et nytt paradigme for det moderne: rasjonalitet og kommunikasjon | 20 |
| 2. Kommunikativ handling og livsverden | 24 |
| 2.1 Innhold og gyldighet | 24 |
| 2.2 Forståelsesorientert handling, formalpragmatikk og gyldighetskrav | 27 |
| 2.3 Rasjonalisering av livsverden..... | 33 |
| 2.4 Differensiering mellom livsverden og system | 35 |
| 2.5 Fire mekanismer for systemdifferensiering og deres forankring i livsverden..... | 37 |
| 2.6 Frisetting av den kommunikative rasjonaliteten – og dens avlastning gjennom kommunikasjonsmedier | 40 |
| 2.7 Tesen om indre kolonisering og velferdsstatens rettsliggjøring..... | 45 |
| 3. Livsverden, system og europeisk integrasjon..... | 50 |
| 3.1 Habermas' lesning av det demokratiske underskuddet i EU..... | 50 |
| 3.2 Velferdsstaten under press fra globaliseringen | 55 |
| 3.3 To konseptuelle systemer: samfunnsteorien og rettsfilosofien | 66 |
| 4. Instrumentell rasjonalisme: scientisme og ekspertkulturer..... | 74 |
| 4.1 Habermas' kulturkritiske argument for et republikansk Europa – en tolkning..... | 74 |
| 4.2 Retten som koloniseringens medium | 79 |
| 4.3 Nyfunksjonalisme, scientisme og teknokrati | 85 |
| 5. Demokrati som formidling: politisk filosofi som rasjonell rekonstruksjon | 93 |
| 5.1 Retten som demokratiets lingua franca: | 93 |
| 5.2 Rekonstruksjon av forholdet mellom privat og offentlig autonomi | 98 |
| 5.3 Kommunikativ fornuft, diskursprinsipp og diskursdifferensiering..... | 103 |
| 5.4 En deliberativ konstitusjon: rekonstruksjon av systemet av rettigheter | 109 |
| 5.5 Deliberativt demokrati og offentlig sfære | 113 |
| 5.6 Sterke og svake offentligheter: | 122 |
| 6. Ideen om den refleksive velferdsstaten: mellom teknokrati og republikanisme.... | 127 |
| 6.1 Den diskursteoretiske begrunnelsen for sosiale rettigheter | 127 |
| 6.2 Den nasjonale forfatningsstaten – en historisk modell for statsborgerlig solidaritet ... | 138 |
| 6.3 Fra europeisk teknokrati til deliberativt demokrati | 150 |
| 7. Deliberativt demokrati – medium for ekspertkulturer eller prinsipp for kritisk formidling? | 154 |
| 7.1 Deliberasjon: styre gjennom grunner | 154 |
| 7.2 Den åpne samordningsmetoden og Komitologi – to eksempler på deliberativt polyarki | 161 |
| 7.3 Rasjonalitetspretensjon eller uttrykk for en politisk vilje? Den epistemiske og moralske dimensjonen ved deliberativt demokrati | 166 |
| 7.4 Utdifferensiering og reintegrasjon | 172 |

| | |
|--|-----|
| 8. Fra markedsborgerskap til statsborgerskap? En kritisk analyse av den europeiske trygderetten..... | 193 |
| 8.1 Europeisk trygderett og spenningen mellom kapitalisme og demokrati | 193 |
| 8.2 Medlemskap og fri bevegelse..... | 197 |
| 8.3 En normativ åpning for bosetting som grunnlag for trygd..... | 205 |
| 8.4 Medlemskap og rettferdighet | 207 |
| 8.5 Et kritisk blikk på legitimiteten til lex loci laboris..... | 215 |
| 8.6 Fra markedsborgerskap til europeisk statsborgerskap?..... | 216 |
| 8.7 En postnasjonal føderasjon med en sosial dimensjon | 221 |
| Avslutning: | 224 |
| Referanser:..... | 233 |

Innledning:

Denne avhandlingen er et bidrag til en kritisk teori om demokratiets vilkår under den nyliberale globaliseringen, og rollen den Europeiske Union (EU) spiller, og kan spille, i forhold til demokratiets truede stilling. Dette reiser spørsmål om hvordan 'demokrati' skal forstås og utformes i historiske og sosiale kontekster, her nærmere bestemt i Europa og det komplekset som omfatter moderniteten. Avhandlingen bygger på teoriene og visjonene til en av vår tids mest innflytelsesrike samfunnsteoretikere og politiske filosofer, Jürgen Habermas. Sentralt i Habermas' tenkning står ideen om moderniteten som et uavsluttet prosjekt. Avhandlingen bygger på en idé om at EU er et tvetydig politisk prosjekt med ulike tendenser og potensialer, som kan analyseres i forlengelsen av en tvetydighet Habermas' identifiserer i den europeiske moderniteten.

Habermas anser den nasjonale velferdsmodellen og det radikale demokratiet, to ektefødte barn av moderne europeisk historie, som truet av den globale kapitalismen og en nyliberal, kvasivitenskapelige ideologi som baner vei for den. De globale markedene har for lengst kommet utenfor rekkevidden til nasjonalstatens politiske handlingsevne, og må innhentes og temmes av et politisk prosjekt over nasjonalstaten. Habermas anser EU som en passende institusjonell ramme for et 'postnasjonalt' prosjekt. I en rekke politisk-filosofiske essays har han derfor tatt til orde for en felles, europeisk politikk med dette prosjektet som siktemål. Men dette stiller oss overfor et paradoks. For EU er jo i manges øyne selv en aktør, en 'global player', i dette spillet om globale konkurransefortrinn og markedsrett. Unionen har til nå først og fremst vært en handelsunion som bygger på et sett av økonomiske traktater.

Hva den mangler er en demokratisk konstitusjon som gjør at borgerne kan se seg selv som forfattere av de lovene de er underlagt som unionsborgere. EU er med andre ord et eksempel på et av globaliseringens viktigste symptomer: demokratisk underskudd. Politikk gjennom rettsskaping har lenge svekket parlamentarisk makt på nasjonalstatens nivå og skapt et mektig og uoversiktlig byråkrati i Brussel. Der sitter funksjonærer med bare løselig tilknytning til sine oppdragsgivere i medlemslandene. Mistanken melder seg: i denne konteksten må begrepet 'postnasjonalt demokrati' uttrykke enten et hån mot selve ideen om demokrati, eller en grenseløs politisk naivitet. Habermas betrakter derimot idéen om postnasjonalt demokrati som en logisk konsekvens av ideen om den moderne forfatningsorden slik den har nedfelt seg

i den moderne nasjonalstaten. Hvis EU skal kunne bli et borgernes Europa, og ikke bare forbli et markedets eller statenes Europa, må det bli demokratisk.

I kjernen av teorien om moderniteten har demokratiet sin plass. Demokrati er for Habermas noe langt mer enn et formelt rammeverk for valg av konkurrerende eliter gjennom regulære valg, eller for beskyttelse av grunnleggende individuelle friheter gjennom slike valg. Dets sentrale oppgave er å skape og opprettholde balansen mellom de tre viktigste ressursene for samfunnsmessig integrasjon: demokratisk formidlet solidaritet, penger og makt. Demokrati handler om en radikal form for selvbestemmelse og forlanger at den legitime utøvelsen av politisk makt springer ut av den frie kommunikasjonen borgerne imellom. Valg gjennom stemmegiving *formidler* lovens legitimitet, men det er formingen av en politisk vilje gjennom borgernes diskusjon som er legitimitetens *kilde*. Når loven på denne måten er et uttrykk for borgernes ‘kommunikative makt’, blir demokratiet en forsvarsskanse for de områder av vår livsverden som ennå ikke er lagt inn under markedets eller den administrative maktens logikk. Disse systemene har virkninger som går langt ut over deres egne grenser og skaper problemer for borgerne på ulike arenaer – på arbeidsmarkedet, i helsevesenet eller i utdanningssystemet. Habermas mener at slike problemer må løses på grunnlag av borgernes diskusjoner i den politiske offentlige sfæren og i parlamentariske fora, ikke ved å overlates til markedet eller byråkratisk ekspertise. At dette nettopp skjer er den viktigste årsaken til problemene som ledsager det moderne samfunnet.

På tross av at demokratiet finner sin plass i kjernen av Habermas’ teori om det moderne samfunnet, er det bemerkelsesverdig at Habermas selv ikke levner demokratiet spesiell oppmerksomhet i boken hvor samfunnsteorien presenteres, hovedverket *Theorie des kommunikativen Handelns* fra 1981. Teorien om den demokratiske rettsstaten fra 1992 tar imidlertid eksplisitt utgangspunkt i samfunnsteorien og i dens filosofiske grunnlag, teorien om kommunikativ handling. Hovedbegrepene fra samfunnsteorien løper som en rød tråd både gjennom teorien om den demokratiske rettsstaten, og gjennom etterfølgende studier i politisk teori¹ og politisk-filosofiske essaysamlinger². Det som påkaller disse samfunnsteoretiske begrepene er ikke minst en habermasiansk analyse av EU, særlig med henblikk på et demokratisk underskudd i unionen.

¹Se Habermas (1996)

² For eksempel Habermas (1995, 1998 og 2001)

I avhandlingen 'oversetter' jeg grunnbegrepene fra Habermas' samfunnsteori til teorien om rett og demokrati på en mer eksplisitt måte enn Habermas selv har gjort i sine tekster. Slik skiller også analysen i avhandlingen seg radikalt fra perspektivet til flere amerikanske kommentatorer, deriblant Rawls-eleven Joshua Cohen, som i en drøfting av Habermas' demokratiteori understreker viktigheten av å "styre klar av det omfattende filosofiske rammeverket – Habermas' post-metafysiske teori om menneskelig fornuft, kommunikativ handling og argumentasjon". Hans begrunnelse er at en politisk diskusjon ikke bør være avhengig av en filosofisk teori om fornuften."³ Avhandlingen skiller seg også fra en mer hjemlig forskningsansats. Jeg trekker veksler på viktige diskursteoretisk anlagte analyser av demokrati og europeisk integrasjon gjennomført i det store CIDEL-prosjektet ved ARENA, UiO. Samtidig utfyller avhandlingen disse analysene ved å situere demokratiproblematikken i Habermas' samfunnsteori på en eksplisitt måte.

Avhandlingen demonstrerer gjennom sin strukturelle oppbygging og helhet at en dypere forståelse av demokratiet og dets forutsetninger, anvendt i en analyse av EU, best oppnåes ved å se *sammenhengen* og *utviklingen* i Habermas' mangefasetterte teoretiske prosjekt. I ulike kapitler retter jeg fokus mot hans samfunnsteori og teori om moderniteten, teorien om kommunikativ handling og formalpragmatikken, hans diskursteori om rett og radikalt demokrati, og mot hans kritiske samfunnsanalyser. Kapitlene belyser dermed ulike deler av et større teorikompleks som har vokst fram gjennom et langt filosofisk liv. Avhandlingen viser også at det ikke er tilfeldig at dette store filosofiske arbeidet på en spesiell måte, i sin kontinuerlige 'Auseinandersetzung' med vekselvis filosofiske antakelser og problemene i den europeiske moderniteten, har noe spesielt å tilby en kritisk analyse av EU.

I første kapittel tolker jeg samfunnsteorien og teorien om moderniteten på en måte som avdekker demokratiets sentrale betydning for disse teoriene. For Habermas er moderniteten et ufullendt prosjekt og en tvetydig prosess som innebærer differensiering, men også nye former for integrasjon. Moderniteten har både frigjørende og repressive potensialer som er knyttet til flere relaterte nøkkelbegreper. Jeg viser hvordan en splittet og fragmentert modernitet påkaller institusjoner som kan formidle de ulike sfærene i den kulturelle moderniteten. Her presiserer jeg hvordan teorien til Habermas bygger på, og skiller seg fra, Webers teori om kulturell rasjonalisering. En målsetting med kapittelet er også vise hvordan hans teori om moderniteten

³ Cohen (1999): 386-7

henger sammen med utviklingen av et intersubjektivistisk paradigme i filosofien, i kontrast til den klassiske filosofiens subjektfilosofi. Kjernen i det nye paradigmet er begrepet om kommunikativ rasjonalitet.

I kapittel to går jeg nærmere inn på Habermas' begrep om rasjonalitet og kommunikativ handling. Han utvikler en formal pragmatikk som rekonstruerer de formale trekkene ved vår evne til å komme til enighet gjennom språklig kommunikasjon. Habermas' posisjonerer sin kritikk av moderniteten gjennom et kontrafaktisk spørsmål: kunne rasjonaliseringen av kognitive bevissthetsstrukturer ført den samfunnsmessige rasjonaliseringen i andre retninger enn den faktisk gjorde? Formalpragmatikken rekonstruerer en type implisitt, før-teoretisk viten hos aktører som handler i en *forståelsesorientert* innstilling, i kontrast til en mål-middel orientering. Denne teorien danner grunnlaget for Habermas' kritiske samfunnsteori. Gjennom formalpragmatikken kan Habermas utvikle den komplekse teorien om rasjonalitet han trenger for å kunne peke ut en alternativ, ikke-kapitalistiske retning for samfunnsutviklingen. Teorien danner også utgangspunkt for å forstå viktige prosesser for differensiering og læring i den kulturelle moderniteten. En annen, parallell prosess fører til at spesialiserte systemer som økonomi og stat differensieres ut fra den kulturelle livsverden.

I kapittel tre bruker jeg teorien om system og livsverden til å analysere det demokratiske underskuddet EU. Unionens suksess med markedsdannelse gjennom juridifisering sees i et historisk utviklingsperspektiv hvor systemet differensieres fra livsverden på overnasjonalt nivå. Jeg viser hvordan denne utviklingen langt på vei er bestemt av en spenning mellom kapitalisme og demokrati både i nasjonalstaten og i EU, en spenning som gjenspeiles i en funksjonell og normativ tolkning av rettigheter. Den kapitalistiske markedsøkonomien og det demokratiske statsborgerskapet institusjonaliseres gjennom de *samme* rettighetene. I EU har rettighetstolkningen gått i funksjonalistisk favør. Et viktig mål med kapittelet er likevel å vise hvordan den nyliberale globaliseringens undergravende press på nasjonalstaten aktualiserer spørsmålet om demokrati i EU på nytt: for Habermas skal et demokratisert og handledyktig EU redde det demokratiske statsborgerskapet og den europeiske velferdsstaten, to komplementære artikuleringer av en europeisk normativ selvforståelse. Til slutt tar jeg opp problemet om hvordan vi skal forstå forholdet mellom samfunnsteorien og rettsfilosofien, to konseptuelle systemer som denne avhandlingen søker å forene.

Kapittel fire utforsker Habermas' kulturkritiske tolkning av moderniteten, og dens instrumentelle rasjonalisme i relasjon til EU. I *Die postnationale Konstellation* fra 1998 utpeker Habermas nyliberal politikk og kommodifisering av kulturer som trusler mot grunnlaget for den demokratiske nasjonalstaten. I denne krisediagnosen spores tesen om kolonisering av livsverden innenfor en ny, globalisert kontekst. Denne tesen utdypes og gis mer substans, hovedsakelig ved å trekke opp forbindelseslinjene til Habermas' teori om juridifisering, men også til hans tidlige kritikk av teknokrati og scientisme. Retten fremtrer som et medium for statens og pengenes indre kolonisering av livsverden, særlig gjennom den rettslig utformede klientrollen. Jeg peker også på rollen og motvekten til nye protestbevegelser rollen som 'voktere' på grensen mellom livsverden og system, som den eneste form for kollektiv aktør som kan motvirke koloniseringen.

I kapittel fem dreier jeg fokus mot en modell for radikalt demokrati som kan yte motstand mot systemets kolonisering av livsverden. Først viser jeg hvordan retten spiller en nøkkelrolle i integrasjonen av moderne samfunn. I perspektivet til sosialt integrerte grupper avlaster den språklig innbyrdes forståelse som mekanisme for handlingsorientering i et samfunn som må løse stadig mer komplekse oppgaver. Samtidig integrerer retten de komplekse systemene økonomi og forvaltning i livsverden. Men for at retten skal kunne oppfylle sin stabiliserende funksjon, må den være legitim. Den må derfor forankres i meningsdannelsen innenfor autonome offentligheter. Her knytter jeg an til ideen om kommunikativ rasjonalitet i kapittel to: rettsnormenes 'gyldighet' hviler i siste instans på *idealet* om en argumentativt oppnådd enighet i en rasjonell diskurs. Hovedtyngden i kapittelet ligger derfor på å rekonstruere Habermas' modell for deliberativ politikk som er ment å innfri denne radikale ideen.

I kapittel seks analyserer jeg hvordan den radikaldemokratiske ideen er bygget inn i Habermas' begrunnelse av velferdsstaten. Velferdsstaten var ment å innfri kravet om å gjøre rettsstatens formelle friheter reelle. I stedet truer dens byråkratiserende og paternalistiske tendenser med å undergrave borgernes frihet. På grunn av denne frihetsdialektikken som er bygget inn i velferdsstaten, utvikler Habermas ideen om den 'refleksive velferdsstaten' på bakgrunn av teorien om radikalt demokrati. Velferdsstaten begrunnes i demokratiet. Et viktig spørsmål er om nasjonalstaten er en adekvat kontekst for det refleksive velferdsstatsprosjektet i den postnasjonale konstellasjonen. I forlengelsen av dette analyserer jeg til slutt solidaritetsfellesskapet i spenningen mellom folkenasjonens 'ethnos' og statsborgernasjonens 'demos'.

Kapittel sju går nærmere inn på begrepet om deliberativt demokrati, som i de senere år har fått økende betydning i politisk teori. Fokus er hvilken nytte deliberasjon har som analytisk modell i analysen av EU, og hvordan det kan bidra til å innfri den radikale ideen om en demokratisk motstand mot juridifisering og markedsliberal politikk. Utgangspunktet er spenningen mellom to dimensjoner ved deliberasjon, den epistemiske og den moralske. Denne knyttes til spenningen i forholdet mellom ekspertkulturer og demokratiske offentligheter, og EUs ambivalente utviklingspotensial. Demokrati er en form for problemløsning, og problemløsning har vært drivkraften i det europeiske samarbeidet. Men er problemløsningen i EU demokratisk?

I det siste kapitlet tar jeg enda et skritt i retning av å operasjonalisere og eksemplifisere Habermas' samfunnsteori. Kapitlet eksemplifiserer også analysen hans av den postnasjonale konstellasjonen. Utgangspunktet er spenningen mellom markedsborgerskapet og statsborgerskapet slik det kommer til uttrykk i den europeiske trygderetten. Jeg analyserer en normativ konflikt i den europeiske trygderetten mellom to prinsipper for medlemskap i velferdsordninger, bosettingsprinsippet og prinsippet om *lex loci laboris*. Det første prinsippet sier at alle som bor i landet er medlemmer. Det siste prinsippet sier at personen er medlem der hvor hun har utført sin økonomiske aktivitet. Gjennom analysen avdekker jeg hva slags politikk dette lovverket i EU søker å underbygge, og hva slags forståelse av rettigheter som ligger bak. Metoden består i å la begreper om medlemskap fra normativ politisk teori og dommer fra EF-domstolen belyse hverandre gjensidig. Domstolen er kjent for å legge rettspraksis tett opp til de fire grunnleggende markedsfrihetene i EF, og mangler en demokratisk konstitusjon å dømme etter. Målet med kapitlet er å knytte en empirisk-normativ analyse av kjernen i EUs lovgivning innenfor den såkalte sosiale dimensjon, den koordinerende trygderetten for arbeidsmigranter, til analysen av det demokratiske underskuddet.

1. Demokratiet og modernitetens problem

1.1 Fornuftens krise – det begrensede og ensidige fornuftsbegrepet

Idéen om det moderne ufullendte prosjektet står sentralt i tenkningen til Jürgen Habermas.

Den danner utgangspunktet for en samfunnsfilosofisk analyse der demokratiet inntar en sentral plass. Moderniteten, hvis ene hovedtrekk er differensiering, bærer i seg en fornuftsdialektikk med motstridende utviklingstendenser. Den åpner for et normativt potensial ved å frigjøre en omfattende og flerdimensjonal fornuft fra religionens og tradisjonens lenker. Moderniteten bærer også i seg en konkurrerende tendens, hvor en begrenset og ensidig fornuft truer med å blokkere frigjøringen av den omfattende fornuften. Demokratiets oppgave i en konfliktfylt modernitet er å formidle den splittede fornuften – en fornuft som deler seg i sine ulike momenter – med seg selv, og med samfunnets ulike institusjoner.

Habermas utvikler idéen om fornuftens dialektikk gjennom en kritisk fortolkning av Max Webers mer pessimistiske teori om kulturell og samfunnsmessig rasjonalisering i moderniteten. Weber lokaliserer den moderne rasjonalismen i et historisk utviklingsforløp som har mange overlappinger med andre kulturområder, men som i sin totalitet har særegne vestlige trekk.⁴ Moderniteten blir isomorf med Oksidenten. En kjerne i denne utviklingen er transformasjonen og utdifferensieringen av helhetsskapende, religiøse verdensbilder i ulike verdisfærer med sine spesifikke rasjonaliteter. Denne historiske rasjonaliseringsprosessen innebærer en avmystifisering av verden hvor de kognitiv-instrumentelle, estetisk-ekspressive og moralsk-praktiske bestanddelene av den religiøse overleveringen skiller seg fra hverandre og begynner å følge hver sin logikk.⁵ Dermed ødelegges den etiske sammenhengen som kjennetegner verdensbildene. I Vesten får den teknisk-vitenskapelige rasjonaliteten en dominerende og ekspanderende særstilling. En rendyrket vitenskapelig rasjonalitet vokser frem frigjort fra normative og ekspressive bestanddeler av den religiøse overleveringen. Det er dette vitenskapssynet den rasjonelle teknikken bygger på. Utviklingen av en empirisk og matematisk basert vitenskap med en universell betydning og gyldighet, sammen med utviklingen av en rasjonell teknikk, rasjonell og forutsigbar rett og rasjonell administrasjon, utgjør grunnlaget for fremveksten av den moderne kapitalismen med dens begrensede og ensidige, men samtidig ekspanderende rasjonalitet.

⁴ Weber [1920](1988): 1-16 ('Vorbemerkung')

⁵ Habermas (1981): I, 234

Videre systematiserer Habermas den oksidentale rasjonalismens framtrekkesformer i moderniteten med utgangspunkt i Parsons' tre sosiale systemer – kultur, samfunn og personlighet. De kulturelle verdiskfærene vitenskap, kunst og moral differensieres ut fra den greske og jødisk-kristne overlevering som følge av en *kulturell* rasjonaliseringsprosess. Herfra utvikler teknikk og vitenskap seg i tråd med kognitiv-instrumentell rasjonalitet; kunst og litteratur følger en estetisk-ekspressiv fornuft; og rett og moral følger en moralsk-praktisk orientering. En *samfunnsmessig* rasjonaliseringsprosess fører til at den religiøse overleveringen institusjonaliseres og bearbeides på en systematisk måte under tre spesifikke gyldighetskrav. Verdiskfærene vitenskap og teknikk institusjonaliseres i form av universiteter og akademier, kunst og litteratur i form av så vel produksjon og distribusjon av kunst som av formidling av kunstkritikk, og sfærene for rett og moral i form av det moderne rettssystem og organiserte religiøse fellesskap (der en universalistisk etikk blir formidlet og legemliggjort). I tillegg til institusjonaliseringen av kulturelle handlingssystemer er den samfunnsmessige rasjonaliseringen betinget av de tre kjernesystemene som strukturerer selve samfunnet: den kapitalistiske økonomien, den moderne staten og kjernefamilien. Til slutt viser rasjonaliseringen seg på *personlighetens* nivå i form av handlingsdisposisjoner og verdiorienteringer typiske for både en metodisk livsførsel og en motkulturell livsstil.

1.2 Meningskap: Indre erosjon og innkapsling av ekspertkulturer

Ifølge Habermas åpner rasjonaliseringen av verdensbildene, og oppdelingen i tre ulike verdiskfærer som den resulterer i, ikke bare for et omfattende begrep om rasjonalitet, men også for flere mulige utviklingslogikker under moderniteten. Han følger derfor ikke Weber i hans dobbelt pessimistiske konklusjon, nemlig at moderniteten fører til tap av både mening og frihet. Differensieringen av verdensbildet i verdiskfærer som følger sin egen logikk er, i følge Weber, riktignok også en tvetydig prosess. Riktignok er skillet mellom sannhet, riktighet, skjønnhet og autentisitet en forutsetning for rasjonalisering av symbolsystemer på grunnlag av deres respektive, abstrakte verdimålestokker. Prisen vi betaler for oppløsningen av de metafysisk-religiøse verdensbildene er på den annen side at den overgripende og enhetsskapende mening vi forbinder med disse, går tapt. Fraværet av et forsonende og ordnende moment skaper i neste omgang en økende spenning mellom de selvstendigkjorte verdiskfærene. Weber taler om polyteismens gjenkomst, en kamp mellom guder, denne gang som en sakliggjort antagonisme mellom uforsonlige verdi- og livsordninger. Gjennom

begrepet om en ny polyteisme uttrykker Weber en tilnærmet nihilistisk erfaring av modernitetens ubønnhørlige meningsstap.

Habermas avviser at meningsstap er en uunngåelig konsekvens av den oksidentale rasjonalismen. Oppspaltingen av den kulturelle overleveringen i egensindige verdisfærer øker kapasiteten for problemløsning innenfor spesialiserte diskurser, og henger dessuten sammen med et voksende kunnskapstilfang. De moderne erfaringsvitenskapene, den autonome kunsten, og prinsippdede teorier om moral og rett setter i gang læringsprosesser der teoretiske, estetiske og moralsk-praktiske problemer løses på grunnlag av sine respektive gyldighetsstandarder. Problemet oppstår når de ulike kulturelle kunnskapssystemene kapsler seg inn og blir til ekspertkulturer uten forbindelse med hverdagskommunikasjonen. Da oppstår det et gap mellom 'erfaringsfjerne' ekspertbegreper utviklet av spesialister innenfor de enkelte kulturelle verdisfærene, og 'erfaringsnære' hverdagsbegreper innenfor livsverden. Oppgaven *par excellence* består derfor i å formidle mellom de ulike momentene i den fragmenterte kulturelle moderniteten. Her kan noen av de institusjonaliserte kunnskapssystemene bidra. Habermas viser til kunstkritikken og litteraturkritikken, media og universitetene, men også til filosofien som eksempler på institusjonaliserte virksomheter som kan utvikle den vanskelige kunsten det er å formidle mellom de spesialiserte kunnskapssystemene og hverdagspraksis. Det gjelder nemlig å unngå at gevinsten som ligger i modernitetens potensial for abstrakt problemløsning, ikke betales med en ensidig og uformidlet, og derfor destruktiv, innvirkning på livsverden. En vellykket, men kritisk, formidling er en form for oversettelse som bygger bro mellom den spesialiserte kunnskapen og livsverdens private og offentlige sfærer. Erfaringsinnholdet fra kunsten, vitenskapen og moralen må gjøres forståelig, og dermed tilgjengelig, for et allment publikum. På denne måten kan kritisk formidling av spesialisert kunnskap gjenopprette et minimum av den overgripende enhet i livsverden som gikk tapt i og med oppløsningen av det metafysiske verdensbildet.⁶

Det er ikke minst spørsmålet om hvordan det er mulig å sikre en enhet i *livsverden* som ligger under Habermas' diskusjon av Webers teori om rasjonalisering av de metafysiske-religiøse verdensbildene og den påfølgende differensiering i ulike verdisfærer. Faktisk er begrepet om livsverden *i seg selv* egnet til å forklare hvordan aktørene kan handle på bakgrunn av en

⁶ Habermas (1985): 243-4, 393-4

overgripende og felles kulturell meningsstruktur *på tross av* modernitetens fragmenterte univers. Livsverden betegner en dypereliggende intuitiv og uproblematisk viten som danner bakgrunnen for aktørenes kommunikative handlinger. Den utgjør aktørenes horisont og bidrar med et minimum av felles kulturell mening som danner en motvekt til modernitetens enorme kompleksitet og fragmentering.⁷ Dette kulturelle livsverdensbegrepet betegner mønstre for fortolkning av kulturelle overleveringer, for vurdering av normer og for sosialisering. Tolkningsmønstrene er *ressurser* for aktører som søker å oppnå gjensidig forståelse og felles definisjoner av situasjonen. Og slike felles definisjoner er et vilkår for språklig koordinering av handlinger. Dette dreier seg om grunnproblemet Habermas stiller i hovedverket om kommunikativ handling, nemlig spørsmålet om hva som konstituerer en sosial orden.

Ved å innføre begrepet 'livsverden' vil Habermas vise hvordan rasjonaliseringen av de overleverte verdensbildene frisetter et omfattende potensial for problemløsning og handlingskoordinering, samtidig som den åpner for en økende grad av kontingens og konflikt i handlingssituasjonen. Med moderniteten splittes den uproblematiserte og før-refleksive vissheten som tidligere kjennetegnet livsverden; den mister sin umiddelbare gyldighet og dermed sin handlingskoordinerende kraft. Denne prosessen fører ikke til meningsstap i og for seg. Men tyngdepunktet i livsverden forskyves fra en konservativ enighet sikret gjennom den tradisjonelle overlevering til en type enighet som kommer i stand ved at aktørene selv forhandler fram felles situasjonsdefinisjoner på grunnlag av de differensierte tolkningsmønstre og gyldighetsstandarder som moderniteten har frambrakt.⁸ Dette betyr at refleksjon og kritikk får en stadig mer sentral plass i traderingen av det kulturelle meningsinnholdet: For Kant er offentlig fornuftsbruk og kritikk selve essensen av den moderne opplysningsidéen.⁹ Det kommunikative perspektivet åpner i det hele tatt for et mer omfattende begrep om kulturell og samfunnsmessig rasjonalisering enn det Weber opererer med i sine studier av den oksidentale rasjonalismen. Som vi straks skal se åpner det også for alternativer til Webers andre skrekksenario, nemlig at avmystifiseringen av verden resulterer i et uunngåelig frihetstap. Habermas viser her til Webers berømte tese om at kapitalismen oppstår som en kombinasjon, og en uintentert konsekvens, av en lære om predestinasjon og verdslig askese i de protestantiske sektene i Europa på 1600-tallet.¹⁰ Her heter det bl.a. at

⁷ Habermas (1981): I, 107

⁸ Habermas (1981): I, 107

⁹ Jfr. Kants tekst "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*, desember 1784.

¹⁰ Jfr. Webers innledning til religionssosiologien, "Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus".

”indem die Askese aus dem Mönchzellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung zu erbauen, der heute den Lebensstil aller Einzelnen, die in dieses Triebwerk hineingeboren werden... mit überwältigendem Zwang bestimmt und vielleicht bestimmen wird... ”¹¹

Det som setter seg gjennom med den moderne kapitalismen er en teknisk-økonomisk orden gjennomsyret av instrumentell rasjonalitet. Kapitalismen er i sin tur avhengig av et legalt og forutsigbart herredømme i form av effektivt, statlig byråkrati. Weber framstiller byråkratiet som en idealtipe, en typologiserende modell for institusjonalisering av den formålsrasjonelle handlingstypen – ’en livløs maskin av størket ånd’ – og han understreker at byråkratisering av alle samfunnsområder innebærer en ’mekanisert forsteining’, en skjebnesvanger utvikling henimot modernitetens ’jernbur’ (stahlhartes Gehäuse). Intellektualiseringen og rasjonaliseringen gjennomsyrrer alle samfunnets institusjoner og gir seg bl.a. utslag i en sterk effektivitetsorientering. Man søker stadig etter de teknisk mest adekvate midler til å nå bestemte mål, og i dagliglivet er livsførselen rasjonalisert i sammenheng med arbeidsrytmen i industrien og det offentlige byråkratiet. Weber synes imidlertid å mene at tesen om frihetstap følger av tesen om avmystifisering og meningsstap. Habermas på sin side slutter seg til, og er åpenbart inspirert av, et perspektiv på kapitalismens utvikling som primært en institusjonalisering av den instrumentelle rasjonaliteten innenfor økonomi og stat. Men han avviser ikke bare den pessimistiske forutsigelsen om en reifisering av disse delsystemene i form av et ’jernbur’. Habermas bestrider også at den første tesen om meningsstap skulle være plausibel. Denne tesen gikk som nevnt ut på at fornuftens substansielle enhet går tapt gjennom differensieringen av det metafysisk-religiøse verdensbildet i ulike verdifærer som følger hver sin gyldighetsstandard: sannhet, skjønnhet/autentisitet og normativ riktighet. I følge Habermas begår Weber et mistak ved å trekke slutningen fra denne fragmenteringen til en tese om pluraliteten av innbyrdes *uforenlig* gyldighetsstandarder, fatalistisk uttrykt gjennom bildet av fortidens kamp mellom uforsonlige trosmakter som vender tilbake i moderne form.¹² Dette mistaket suggererer en pessimistisk diagnose av en samfunnsmessig rasjonaliseringsprosess der formålsrasjonaliteten ubønnhørlig trenger seg inn på alle livsområder.

¹¹ Sitert fra Habermas (1981): I, 337

¹² Jfr. talen “Wissenschaft als Beruf” som er en av kildene til Habermas’ Weber-tolkning.

1.3 Frihetstap: Selektiv rasjonalisering og kolonisering av livsverden

Ved å avvise tesen om meningstap kan Habermas gi tesen om samfunnsmessig rasjonalisering en annen tolkning. For, som han sier:

Mit dem komplizierten Verhältnis vom Experten- und Alltagskulturen sind die Tieferliegenden Paradoxien der gesellschaftlichen Rationalisierung freilich noch gar nicht berührt. Denn dabei handelt es sich um eine systemisch induzierte Verdinglichung der Alltagspraxis...¹³

Utbredelsen av formålsrasjonaliteten, eller det Habermas kaller kognitiv-instrumentell rasjonalitet, innenfor det økonomisk-administrative systemet, henger sammen med et *annet* dilemma i moderniteten, nemlig at det ikke finnes et naturlig ekvilibrium mellom de ulike sfærene når differensieringen av verdensbildet først har funnet sted. Der Weber fører den oksidentale rasjonalismens ytringsformer tilbake til en idé om vestens kulturelle *egenart*, retter Habermas fokus mot det *selektive mønster* som rasjonaliseringsprosessene har tatt *under den moderne kapitalismens betingelser*. Frisettingen av et kognitivt-instrumentelt potensial i den kulturelle moderniteten, og den påfølgende institusjonaliseringen av denne rasjonalitetstypen innenfor delsystemene økonomi og stat, betrakter ikke Habermas som et problem i seg selv. Den voldsomme kompleksitetsøkningen som ledsager framveksten av det moderne samfunn gjør at handlingskoordineringen av *funksjonelle grunner* delvis må frikobles (entkoppelt werden) fra aktørenes kommunikative handlinger som er og blir bundet til livsverdens meningshorisont. Dette er i følge Habermas selve forutsetningen for utvikling av både et rasjonelt økonomisk system og en effektiv, rasjonell forvaltning gjennom systemmediene penger og makt. Modernitetens ledsagerproblemer, slik de opptrer i bl.a. Webers samtidsdiagnose, skyldes derfor ikke frikoblingen av det økonomisk-administrative systemet fra livsverden. De oppstår først når systemet begynner å dominere de andre verdi- og livssfærene i det moderne, dvs. undergraver deres tradisjonssubstans og underkaster dem imperativene fra en *ensidig* og innskrenket kognitiv-instrumentell rasjonalitet. Det selvstendiggjorte systemet begynner å utvikle sin egen logikk og institusjonelle struktur på grunnlag av penger og makt. Ubalansen mellom systemet og livsverden skyldes dermed at det økonomisk-administrative systemets kognitiv-instrumentelle rasjonalitet får en overvekt sammenlignet med andre fornuftsformer i det moderne. Den selektive utviklingen av det moderne rasjonalitetspotensialet fører til at fornuftsformenenes formidling med hverandre, så

¹³ Habermas (1985): 394

vel som med folks erfaringer og gjøremål innenfor ulike livssfærer, går i stå. Dermed trues hele det moderne prosjektet.

Zumindest müssen wir es als eine empirische Frage ansehen, ob die Spannungen zwischen den immer weiter rationalisierten Lebenssphären tatsächlich auf eine Unverträglichkeit abstrakter Wertmasstäbe und Geltungsaspekte oder nur auf eine partielle und daher *ungleichgewichtige* Rationalisierung zurückgehen, beispielsweise darauf, dass kapitalistische Wirtschaft und moderne Verwaltung auf Kosten anderer Lebensbereiche expandieren und diese, die ihrer Struktur nach auf moralisch-praktische und expressive Formen der Rationalität angelegt sind, in Formen ökonomischer oder administrativer Rationalität hineinpressen.¹⁴

Habermas anser, i likhet med Weber, friheten som truet under modernitetens betingelser. Men han reformulerer 'frihetstesen' i form av en 'koloniseringstese'. En rasjonalisert livsverden er ikke bare en forutsetning for at delsystemene økonomi og stat frikobler seg for å kunne håndtere en stadig mer kompleks omverden. Disse to formelt organiserte handlingsområdene vokser ut over sine grenser og trenger seg inn i livsverden, fortrenger dagligspråkets reproduksjon av livsverdens meningsstruktur (kultur, samfunn og personlighet) og gjør den avhengig av markedet og den administrative makten. Disse kriselignende tilstandene skyldes at systemet, som er avhengig av å kunne forankre styringsmediene penger og makt i livsverden, utvikler en tendens til å styre meningsdannelsen innenfor livsverden. For at det politiske systemet skal kunne håndtere et ekspanderende kapitalistisk system og fordele knappe goder trenger det legitimitetstilskudd som livsverden ikke uten videre stiller til dets disposisjon. Det er denne subtile formen for statsstyrt produksjon av legitimitet som i følge Habermas resulterer i sosiopatologiske kriser og til syvende og sist truer samfunnets identitet som totalitet, dvs. dets evne til å bevare sin enhet som ett, integrert samfunn. Men igjen, og i motsetning til Weber, ser Habermas en vei ut av dilemmaet. Også friheten kan forsvares og reddes ved at en kritisk formidling kommer i stand, denne gangen i utvekslingsforholdet mellom systemet og livsverden. Den innskrenkede fornuftens dominans kan overvinnes og friheten etableres på nytt ved at de kulturelle meningsstrukturene i livsverden styrkes og revitaliseres. Og dette forutsetter at de differensierte fornuftsmomentene i det moderne – det kognitive, det moralsk-praktiske og ekspressive – kommer til orde i et balansert forsvar for *andre* rasjonalitetsstandarder enn den blott og bart kognitiv-instrumentelle.

¹⁴ Habermas (1981): I, 259

For at fornuftspotensialet i moderniteten skal kunne virkeliggjøres på denne måten, må den kommunikative rasjonaliteten styrkes. Denne rasjonalitetstypen betegner en evne hos moderne aktører til å skille mellom fenomener i en objektiv, en sosial og en subjektiv verden. Det betyr at de har lært å begrunne eller kritisere utsagn om objektive, sosiale eller subjektive fenomener på grunnlag av spesialiserte standarder for gyldighet som sannhet, riktighet og oppriktighet. Å begrunne en påstand som sann eller riktig vil i det kommunikative perspektivet si å relatere den til spesifikke aspekter ved den kulturelle overlevering, nemlig til kognitiv-instrumentell eller moralsk-praktisk innsikt. Den kommunikative rasjonaliteten kommer slik til uttrykk gjennom aktørenes evne til å vurdere oppfatninger og handlinger under alle de rasjonalitetsdimensjonene som moderniteten har frambragt. En styrking av den kommunikative rasjonaliteten innebærer en viktig videreføring av den kulturelle overleveringens ulike aspekter på en måte som er egnet til å bevare en enhet i livsverden. På denne måten blir livsverden bedre i stand til å motstå koloniseringspresset fra det administrative og økonomiske systemet.

1.4 Formidling mellom ekspertkulturer og demokratisering

Men hvordan revitalisere livsverden gjennom å styrke den kommunikative rasjonaliteten?

Habermas' svar på dette spørsmålet synes å gå i to retninger, som begge støtter opp om hverandre. For det første må kognitive innsikter, moralske forventninger og subjektive uttrykk og vurderinger gjennomtrengte hverandre slik at den kulturelle overleveringen kan videreføres i hele sin bredde. Dette er altså idéen om kritisk formidling. Habermas advarer mot å introdusere den spesialiserte kunnskapen fra de kulturelle verdisfærene direkte i livsverdens private og offentlige sfærer. Når ekspertkunnskap avgrenset til én gyldighetsdimensjon støter sammen med livsverdens gyldighetsspekter i hele sin bredde, bringes livsverdens kommunikative infrastruktur ut av likevekt. Resultatet er ulike varianter av 'dedifferensiering' som estetisering, vitenskapeliggjøring (scientisme), teknifisering og fundamentalistisk moralisering. Alle disse fenomenene er eksempler på overforenklete angrep på livsverdens komplekse gyldighetsspekter, og alle representerer hvert sitt innskrenkede og ensidige begrep om fornuft.¹⁵ For det andre trenger den naturlige og balanserte utviklingen av livsverdens autonome verdisfærer støtte fra en *demokratisert politisk sfære*. De dypere liggende paradoksene i den samfunnsmessige rasjonaliseringsprosessen skyldes det økonomisk-administrative systemets tingliggjørende innflytelse på livsverden. Derfor gjelder det, ifølge

¹⁵ Habermas (1983): 26; (1985): 394

Habermas, å bygge en demning i de grenseområdene hvor systemet trenger seg inn i livsverdens sfærer. Og systemet må utvikle sensorer som kan fange opp budskap om behov og krisetendenser i livsverden, dvs. impulser må kunne flyte fra livsverden inn i funksjonssystemenes selvstendigjorte styringsprosesser. Dette krever:

... ein verändertes Verhältnis zwischen autonomen, selbstorganisierten Öffentlichkeiten einerseits, den über Geld und Macht gesteuerten Handlungsbereichen andererseits, mit anderen Worten: eine neue Gewaltenteilung in der Dimension der Gesellschaftlichen Integration... Selbstorganisierte Öffentlichkeiten müssten die kluge Kombination von Macht und intelligenter Selbstbeschränkung entwickeln, die erforderlich ist, um die Selbststeuerungsmechanismen von Staat und Gesellschaft gegenüber den zweckorientierten Ergebnissen radikaldemokratischer Willensbildung zu sensibilisieren.¹⁶

Innenfor Habermas' konstruksjon av det moderne er det først og fremst slike selvorganiserte, og i denne forstand autonome offentligheter, som kan formidle mellom livsverden og systemet. I forbindelse med utlegningen av tesen om kolonisering av livsverden, tenkes slik formidling (eller innflytelse) i form av "motinstitusjoner som livsverden utvikler av seg selv for å begrense det økonomiske og politisk-administrative handlingssystemets autonome egendynamikk."¹⁷ Som vi skal se, fungerer imidlertid også retten som transformator i moderne samfunns komplekse kommunikasjonskretsløp mellom system og livsverden. Dette skyldes at retten er forbundet med samfunnskomponenten i livsverden gjennom borgernes selvbestemmelsespraksis, så vel som med systemene økonomi og stat, som nettopp takket være rettens formale egenskaper som organisasjonsmiddel, har kunnet differensiere seg ut fra den samme samfunnskomponenten.¹⁸ I begge tilfeller bidrar de autonome offentlighetene til å forsvare den kommunikative rasjonaliteten mot koloniseringspresset fra det politisk-administrative systemet. Begrepet 'autonom offentlighet' dekker alle former for meningsdannelse som ikke er *produsert* av systemet for å øke legitimiteten. I teorien om kommunikativ handling (1981) og de publiserte forelesningene over det moderne (1985) beskrives slike offentligheter på en abstrakt måte som 'voktere' på grensen mellom livsverden og systemet. Igjen understreker Habermas at egenlogikken til de ulike sfærene i moderniteten må respekteres. Offentlighetene er nemlig henvist til å formidle budskap fra livsverden til systemet på en indirekte måte. Ethvert forsøk fra selvorganiserte offentligheter på å

¹⁶ Habermas (1985): 422-23

¹⁷ Habermas (1981): II, 582

¹⁸ Habermas (1992): 59, 108

overskride terskelen til systemets formelle organisasjonsstruktur, vil skade systemets egenlogikk og gjøre de organisatoriske målsettingene avhengige av imperativer innrettet mot å opprettholde og utvide organisasjonsstrukturen.¹⁹ Det moderne samfunnets kompleksitet og delvise systemkarakter gjør differensiering og formidling til de to vesentlige begrepene for en samfunnsteori som vil være på høyde med realitetene.

Visse organiske modeller søker å forstå samfunnet som en totalitet som opprettholder og formidler sin identitet gjennom styringsmekanismer lokalisert i et sentralt politisk system. Slike modeller tar for lite hensyn til det sosiale faktum at det moderne samfunnet består av flere og ulike delsystemer som er integrert på forskjellige måter. Problemer som skyldes at det politisk-administrative systemet intervensjoner i livsverden gjennom styringsmediene penger og makt kan ikke løses gjennom ytterligere systemintervensjon. Det fører bare til enda mer systemdominans på bekostning av livsverden. *Verken mening eller frihet lar seg kjøpe eller framtinge gjennom penger og makt.*²⁰ Mangfoldet av autonome verdi- og livssfærer i det moderne forlanger en modell som respekterer dette mangfoldet, og som bevarer samfunnets enhet gjennom å formidle de læringsprosessene som er kommet i stand i de ulike sfærene. Det er en slik modell Habermas søker å utvikle fra sitt begrep om radikalt demokrati. Demokratiet er i siste instans forutsetningen for en vellykket formidling av det moderne differensierte fornuftspotensialet og dermed for videreføringen av det moderne prosjektet.²¹

For Habermas er demokratiet ikke først og fremst et organisasjonsprinsipp, men et legitimeringsprinsipp som bygger på den intersubjektive idéen om kommunikativ rasjonalitet. Autonome offentligheter - sentra for fortettet kommunikasjon som vokser ut av mikroområdene i hverdagspraksis – utgjør et prinsipp for selvorganisering som kan forankre det demokratiske legitimeringsprinsippet i livsverden. Nettopp forankringen i hverdagskommunikasjonen knytter demokratiet til begrepet kommunikativ rasjonalitet, og dermed til læringsprosessene i en differensiert livsverden. Slik sett er det rimelig å tolke Habermas' begrep om demokrati som et prinsipp for formidling mellom modernitetens verdisfærer, på linje med universitetene, den institusjonaliserte kunst- og litteraturkritikken og

¹⁹ Habermas (1985): 423

²⁰ Habermas (1985): 421

²¹ J. Bohman hevder at idéen om moderniteten som et demokratiseringsprosjekt er sentralt for hele den kritiske teoritradisjonen Habermas opprinnelig kommer fra: "One of the main continuing legacies of Critical Theory has been to see that democracy is "the unfinished project of modernity", and its further realization and transformation a genuine goal even in complex and globalizing societies." (Bohman (2005): 17-18).

(den seriøse utgaven av) media.²² I den grad demokratisering av ulike handlingsområder også er et kjennetegn ved moderniteten, så vil demokratiprinsippet kunne sies å motvirke tendensen til meningstap som Weber mener å observere.²³ Dette skjer for det første ved at institusjonaliseringen av prosesser for kritisk formidling går hånd i hånd med en demokratisering av disse prosessene: pressen, universitetene og kunstkritikken må selv fungere åpent og demokratisk. For det andre så har de tradisjonelle demokratiske institusjonene en kritisk formidlingsfunksjon. Som vi skal se utvikler Habermas en deliberativ demokratimodell med vekt på rettsstatlige og parlamentariske prosedyrer som skal formidle budskap fra offentlighetens prosesser for meningsdannelse inn til det politiske sentrum. Dette kan vi betrakte som en modell for formidling mellom aktørenes egen fortolkning av verden og de fortolkninger profesjonaliserte politikere og byråkrater handler på grunnlag av. Slik kan demokratiet bidra til en bedre forankring av politikken i livsverdens kommunikative infrastruktur.

Demokratiet kan bidra til å skape en robust og motstandsdyktig livsverden gjennom sin antatte evne til å formidle den knappe ressursen mening, og spiller slik en avgjørende rolle i det weberianske scenariet som angår tendensen til frihetstap i moderniteten. Demokratiet kan yte motstand mot frihetstap som en formidler på grensen mellom livsverden og system. Formidlingsfunksjonen henger direkte sammen med demokratiets rettsskapende funksjon. Den moderne, formale retten fungerer som et abstrakt språk med en særegen evne til å bringe budskap fra livsverden til formelt organiserte systemer som staten og markedet. På den måten har demokratiet et visst potensial til å holde byråkratiets og markedets ekspansjon i sjakk. I senmoderniteten er det dette som er demokratiets sentrale utfordring. Habermas skriver at det politiske herredømmet har blitt avpersonifisert; hva demokratisering nå krever er utvikling av strategier i livsverden vis-à-vis systemimperativene fra de overdimensjonerte systemene økonomi og forvaltning.²⁴

²² Disse institusjonene spiller også sammen: Habermas har ikke minst vært opptatt av medias funksjon som formidler av saklig informasjon og argumenter i den demokratiske meningsdannelsen, senest i et essay i *Süddeutsche Zeitung*. Se Habermas (2007).

²³ For en utmerket formulering av denne forståelsen av demokratiets formidlingsfunksjon ut fra Habermas' modernitetsteori, se Vitale (2006)

²⁴ "Einst sollte die Demokratie gegen den Despotismus durchgesetzt werden, den man im König, in Teilen des Adels und des höheren Klerus handgreiflich verkörpert sah. Inzwischen ist politische Herrschaft entpersonalisiert; die Demokratisierung arbeitet sich nicht einmal mehr an genuin politischen Widerständen ab, sondern an den systemischen Imperativen eines ausdifferenzierten Wirtschafts- und Verwaltungssystems." (Jfr. essayet "Volkssouveränität als Verfahren", i Habermas (1992): 607).

1.5 Et nytt paradigme for det moderne: rasjonalitet og kommunikasjon

Hvis demokratiet er en forutsetning for å videreføre det moderne prosjektet, så er det altså fordi demokratisering av den politiske sfære fører til styrking av den rasjonalitetsformen som er paradigmatisk for livsverden, nemlig kommunikativ rasjonalitet. Avslutningsvis er det derfor naturlig å plassere Habermas' idé om demokrati innenfor rammen av hans forsøk på å utvikle et nytt og mer nyansert rasjonalitetsparadigme i filosofien.

Rasjonalitetsproblematikken utgjør i følge Habermas det sentrale skjæringspunktet mellom filosofien og samfunnsvitenskapene, og den danner også utgangspunktet for teorien om det moderne. Fornuftens krise fører han nemlig tilbake til en feilaktig og unyansert rasjonalitetsforståelse som har fått prege det modernes selvforståelse. Frigjøringen av modernitetens rasjonalitetspotensiale kan derfor bare fullendes dersom den tradisjonelle subjektfilosofien avløses av et *intersubjektivt* paradigme for analyse av handling og samfunn. Subjektfilosofien kommer i følge Habermas først og fremst til uttrykk hos filosofer som Descartes, Hume og Kant, og trekk av den finnes også hos Hegel og Marx.²⁵ Den kan beskrives som et bevissthets-filosofisk paradigme som avleder kriterier for menneskelig rasjonalitet fra subjektets mentale aktiviteter og tankeprosesser. Paradigmat forstår rasjonalitet som *kognitiv-instrumentell* manipulasjon av, eller tilpasning til, omgivelsene. Det er sentrert rundt et subjekt som handler målrettet på grunnlag av deskriptiv viten, og det privilegerer en objektiviserende innstilling hos subjektet til seg selv eller til fenomener i den ytre objektive verden. Habermas betoner i opposisjon til dette subjektperspektivet at det finnes *andre* måter å være rasjonell på enn utelukkende å vise til en vellykket og effektiv beherskelse av den ytre og indre natur.

For Habermas handler rasjonalitet mindre om besittelse av en bestemt type kunnskap enn om hvordan subjekter *erhverver og anvender kunnskap* når de taler og handler.²⁶ Tar vi utgangspunkt i en kommunikativ anvendelse av deskriptiv viten, treffer vi nemlig et valg til fordel for et bredere rasjonalitetsbegrep som er orientert mot den argumentative talens tvangsfrie, enighetsskapende kraft.²⁷ Den kommunikative rasjonalitetens iboende formål er innbyrdes forståelse (*Verständigung*), og det er først når en slik forståelse foreligger at vi kan vite om en objektiviserende innstilling, og den kunnskapen den bygger på, kan aksepteres som gyldig eller velbegrunnet.

²⁵ Habermas (1985): 345; se s 42 for hans analyse av Hegel på dette punktet.

²⁶ Habermas (1981): I, 25

²⁷ Habermas (1981): I, 28

Im Verständigungsparadigma ist vielmehr grundlegend die performative Einstellung von Interaktionsteilnehmern, die ihre Handlungspläne koordinieren, indem sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen. Indem Ego eine Sprechhandlung ausführt und Alter dazu Stellung nimmt, gehen beide eine interpersonale Beziehung ein.²⁸

Handlinger og påstander er kritiserbare fordi de bygger på kunnskap som kan være mer eller mindre pålitelig. Det at mine utsagn eller handlingsplaner i prinsippet alltid kan kritiseres av en tilhører, gir *grunner* en nøkkelposisjon i mellommenneskelig kommunikasjon. I den grad jeg kan gi gode grunner for å ytre noe eller utføre en planlagt handling, er ytringen eller handlingen fornuftig eller rasjonell. Begrepet om kommunikativ rasjonalitet er definert med henblikk på eksistensen av slike gode grunner. I det jeg fremmer en påstand (om et gitt meningsinnhold), kan en tilhører bestride at det jeg sier er sant. Tilhøreren relaterer da sin kritikk til et sannhetskrav som enhver ytring uunngåelig reiser. Jeg kan nettopp ikke sies å påstå noe dersom jeg ikke implisitt mener at det påståtte innholdet er sant og derfor kan begrunnes i tilfeller av kritikk.²⁹ Og jeg kan tilsvarende ikke sies å utføre en målrettet handling, dersom jeg samtidig mener at handlingens målsetting ikke kommer til å inntreffe. Handlingen forutsetter et valg av midler som jeg mener vil realisere målsettingen på en effektiv måte. Min påstand om at nettopp mitt valg av midler vil oppfylle kravet om effektiv måloppnåelse kan imidlertid underkastes en kritisk vurdering, og jeg blir da nødt til å begrunne påstanden.

En ytring oppfyller altså betingelsene for rasjonalitet ”i samme utstrekning som den inneholder feilbarlig kunnskap”. Kunnskapen refererer til ’den objektive verden’ og gjør ”ytringen tilgjengelig for en objektiv vurdering.” Og ”objektiv kan en vurdering bare være dersom den foretas på grunnlag av et *transsubjektivt* gyldighetskrav som har samme betydning for tilskuere og adressater som for den handlende selv. Sannhet og effektivitet er krav av denne typen.”³⁰ Begrunnelsen av gyldighetskravet kan underkastes en intersubjektiv vurdering fordi dette kravet betyr det samme for alle, og derfor er gyldig for alle.³¹

²⁸ Habermas (1985): 346-7

²⁹ Habermas (1981): I, 26

³⁰ Sitatene er hentet fra Habermas (1981): I, 27

³¹ Eriksen and Weigård (2003): 25

Med det som er sagt så langt har vi likevel ikke berørt det som særmerker den kommunikative rasjonaliteten sammenlignet med den kognitiv-instrumentelle rasjonaliteten som danner rettesnoren for Webers analyse av den samfunnsmessige moderniteten. Når kommunikative handlinger åpner for et bredere rasjonalitetsbegrep skyldes det at slike handlinger lar aktørene være rasjonelle på måter som ikke lar seg begrunne utelukkende ved å referere til den objektive verden av saksforhold.

Rational nennen wir auch denjenigen, der eine bestehende Norm befolgt und sein Handeln gegenüber einem Kritiker rechtfertigen kann, indem er eine gegebene Situation im Lichte legitimer Verhaltenserwartungen erklärt. Rational nennen wir sogar denjenigen, der einen Wunsch, ein Gefühl oder eine Stimmung aufrichtig äußert, ein Geheimnis preisgibt, eine Tat eingesteht usw., und der dann einem Kritiker über das derart Enthüllte Erlebnis Gewißheit verschaffen kann, indem er daraus praktische Konsequenzen zieht und sich in der Folge konsistent verhält.³²

Også ved normregulerte handlinger og ekspressive ytringer er muligheten for intersubjektiv anerkjennelse av et kritiserbart gyldighetskrav konstitutivt for handlingens eller ytringens rasjonalitet. Her refererer kritikk og anerkjennelse av gyldighetskravet ikke til saksforhold i den objektive verden, men til normer i den sosiale verden og opplevelser i den subjektive verden. Ytringer og handlinger som refererer til de to siste verdens-begrepene er da tilsvarende forbundet med *andre* gyldighetskrav enn sannhet. Også disse ytringene oppfyller betingelsen for rasjonalitet: de kan begrunnes og kritiseres. Kommunikativ rasjonalitet viser altså til en praksis hvor aktører begrunner og kritiserer ytringer under tre ulike rasjonalitetsaspekter. Aktørene har lært å orientere sine handlinger mot tre ulike verdener, og dermed skille mellom tre ulike sfærer for gyldighet. Konstative, regulative og ekspressive ytringer føyer seg dermed i siste instans sammen til en kommunikativ praksis som har intersubjektiv enighet om kritiserbare gyldighetskrav som sitt iboende mål. Dagligkommunikasjonen i livsverden foregår riktignok ofte uten at slike gyldighetskrav tematiseres eksplisitt, fordi ytringene møter en intuitiv innforståthet hos mottakerne. Rasjonaliteten i kommunikasjonen viser seg likevel i det faktum at en kommunikativt oppnådd enighet i *siste instans* må støtte seg på grunner.³³ Som vi skal se nedenfor så betyr dette at grunner viser ut over seg selv til diskurser, eller spesialiserte argumentasjonsprosesser hvor deltakerne forsøker å komme til begrunnet enighet om problematiske gyldighetskrav.

³² Habermas (1981): I, 35

³³ Habermas (1981): I, 37

I form av et komplekst begrep om rasjonalitet, som viser til kritikk og begrunnelse av ytringer under flere gyldighetsaspekter, viser den kommunikative rasjonaliteten seg som en felles referanse for alle sfærene som omfattes av livsverden. I Habermas' samfunnsteori etablerer den et perspektiv på hvordan ulike sfærer kan relateres til hverandre. Som et prinsipp for formidling kan den sluse det kulturelle meningsinnholdet mellom sfærer som har lukket seg for omverden, og dermed bidra til å minske spenningen mellom dem. Som den paradigmatisk rasjonaliteten i livsverden omfatter den, og går forut for, de spesifikke rasjonalitetene som er retningsgivende for de ulike sfærene. Dens eneste utfordrer er den instrumentelle systemrasjonaliteten som har vokst ut over sine grenser og begynt å dominere disse sfærene.

I den politiske sfære er demokratiet et legitimeringsprinsipp som svarer til den kommunikative rasjonalitetens formidlingsfunksjon. I den deliberative demokratimodellen forsøker berørte deltakere – innenfor rammen av begrensede ressurser og handlingsalternativer – å bevege hverandre i retning av enighet gjennom grunner. Bare de beslutninger anses som legitime som alle kunne slutte seg til dersom de deltok i en rasjonell argumentasjonsprosess, dvs. en prosess der deltakerne forsøker å overbevise hverandre gjennom kritikk og begrunnelse av gyldighetskrav. Også deliberativ rasjonalitet bygger på en idé om at det rasjonelle er det som kan begrunnes, og ikke at det rasjonelle først og fremst betegner det valget som mest effektivt realiserer en gitt målsetting. Deltakerne må rettferdiggjøre sine standpunkter og forsvare seg mot kritikk ved å vise til gode grunner som motiverer deltakerne til intersubjektiv anerkjennelse av kritiserbare gyldighetskrav. Intersubjektiv rettferdiggjørelse er rasjonalitetsbasen som kan forklare hvorfor diskusjoner har en transformerende evne, dvs. kan få deltakerne til å endre oppfatninger gjennom kraften i de bedre argumenter. I denne forstand danner teorien om kommunikativ rasjonalitet det handlingsteoretiske grunnlaget for den deliberative demokratimodellen.

2. Kommunikativ handling og livsverden

2.1 Innhold og gyldighet

På bakgrunn av paradigmeskiftet Habermas hevder er en forutsetning for videreføringen av modernitetens idealer, blir det klart hvorfor en kritikk av Webers teori om samfunnsmessig rasjonalisering blir så sentral i teorien om kommunikativ handling. Kritikken går i korte trekk ut på at Weber gir formålsrasjonaliteten for stor plass i analysen av den oksidentale rasjonalismen, og at dette legger en begrensning på selve forståelsen av det moderne. Vi kan skille mellom et bredt rasjonaliseringsbegrep som omfatter flere verdensbilder og bevissthetsstrukturer, og et mer snevert begrep om samfunnsmessig rasjonalisering av økonomi og stat. Analysen av rasjonaliseringen innenfor de metafysiske-religiøse verdensbildene munner ut i en teori om overgangen til det moderne gjennom utdifferensiering av verdiførelser og bevissthetsstrukturer. Denne overgangen betyr en kritisk omforming av tradisjonell viten ved at den deler seg og spesialisere seg under spesifikke gyldighetskrav. Og dette er i sin tur en nødvendig forutsetning for institusjonalisering av tilsvarende kunnskapssystemer og læringsprosesser. Og som vi har sett, bruker Weber transformasjonen av den religiøse askesen til protestantisk arbeidsetikk som forklaring på hvordan den første, kulturelle rasjonaliseringen kunne omsettes til en samfunnsmessig rasjonalisering. Utviklingen av en metodisk livsførsel forutsetter en refleksjon over aktørenes handlingsmotive i moralsk-praktiske begreper. Sekulariseringen av etikken åpner i sin tur for utviklingen av en moderne, sekulær og formell rett som får en sentral funksjon i det kapitalistiske varebyttet og den kapitalistiske bedriften. Men Weber følger ikke opp sin egen ansats til en analyse av overgangen fra kulturell til samfunnsmessig rasjonalisering på noen systematisk måte, men stanser så å si på halvveien. Dermed får denne analysen ingen implikasjoner for handlingsteorien. For ham er institusjonaliseringen av entreprenørskapets formålsrasjonalitet i den kapitalistiske bedriften et faktum, og forklaringen av dette faktum er nøkkelen til forklaringen av kapitalistisk modernisering. Habermas' kritikk av Weber tar på dette punktet form av et *kontrafaktisk* spørsmål:

Wie müßten sich die aus traditionellen Gesellschaften bekannten Strukturen der Lebenswelt ändern, bevor das aus der religiösen Rationalisierung hervorgegangene kognitive Potential gesellschaftlich ausgeschöpft und in den strukturell

differentierten Lebensordnungen einer auf diesem Wege modernisierten Gesellschaft verkörpert werden konnte?³⁴

Den kontrafaktiske tenkemåten åpner for spørsmålet om hvorvidt den kulturelle rasjonaliseringsprosessen, dvs. rasjonaliseringen av bevissthetsstrukturer, kunne ha ført den samfunnsmessige rasjonaliseringen i *andre* retninger enn den faktisk gjorde i Europa. I så fall åpner den for en forklaring av den kapitalistiske rasjonaliseringens selektive mønster, som jo er Habermas' hovedanliggende i teorien om kommunikativ handling.³⁵

En slik forklaring, og dermed identifikasjonen av betingelsene for en alternativ og balansert rasjonalisering av det moderne samfunnet, forutsetter imidlertid et skille mellom innhold og gyldighet. Habermas sikter her til et skille mellom verdi*innholdet* i den kulturelle overlevering og de ulike universelle verd*målestokkene* som har formet overleveringens kognitive, normative og ekspressive bestanddeler i retning av selvstendige sfærer som følger sin egen logikk. Og det er nettopp ved å fastholde dette skillet at Habermas kan tilbakevise Webers tese om uforenlige gyldighetsstandarter, og dermed en uforsonlig kamp mellom verdisfærer:

Gerade auf der formalen Ebene der argumentativen Einlösung von Geltungsansprüchen ist die Einheit der Rationalität in der Mannigfaltigkeit der eigensinnig Rationalisierten Wertsphären gesichert... Der Pluralismus von Wertmaterien hat aber nichts mit der Differenz zwischen Geltungsaspekten zu tun, unter denen Wahrheitsfragen, Gerechtigkeitsfragen und Geschmacksfragen ausdifferenziert und als solche rational bearbeitet werden können.³⁶

Svakheten ved Webers teori om rasjonalitet er et subjektfilosofisk begrep om sosial handling "som har en intensjonalistisk bevissthetsteori i ryggen". Adferd er handling dersom aktøren forbinder en subjektiv mening med den. Mening knyttes her verken til en modell for språklig mening eller til språklig, innbyrdes forståelse (Verständigung), "men til meninger og hensikter hos et handlingssubjekt som til å begynne med tenkes isolert. Dette veivalget leder Weber bort fra en teori om kommunikativ handling."³⁷ Og en slik teori er nødvendig for å kunne begripe differensiering av kulturelle overleveringer som en rasjonalisering av allmenne strukturer i livsverden. Rasjonaliseringen betyr at kunnskapen innenfor adskilte områder som vitenskap, moral, rett, politikk og kunst bearbeides ut fra spesifikke gyldighetskrav som betyr

³⁴ Habermas (1981): I, 304

³⁵ Habermas (1981): I, 305

³⁶ Habermas (1981): I, 339

³⁷ Habermas (1981): I, 337-8

det samme for alle mennesker. Det er nettopp disse allmenne gyldighetsstrukturene som Weber ikke får grep om fordi han konsentrerer oppmerksomheten rundt subjektene handlingsorienteringer. Riktignok utvikler Weber en typologi for sosial handling som omfatter både formålsrasjonell, verdirasjonell, affektuell og tradisjonell handling. Men målsettinger (Zwecke), verdier, emosjoner og tradisjoner fungerer som aktørens bevisste handlingsmoter i en teleologisk og monologisk handlingsmodell hvor mål-middel aspektet står i sentrum – en modell som Weber finner typisk for den oksidentale rasjonalismen. Dette perspektivet reduserer handlingens rasjonelle aspekter til enten effektiviteten til et kausalt inngrep i verden, eller sannheten til empiriske utsagn. Typologien avgrenser altså 'rasjonell aktør' til å være en person som velger målsettinger, og de mest effektive midler til å realisere dem, på grunnlag av en klart artikulert horisont av verdier og tradisjoner, og under hensyntagen til konsekvensene av de ulike valgene.³⁸

Svakheten med modellen om den rasjonelle aktøren kan vi oppsummere i to punkter. Selv om den inkluderer fenomener fra så vel den sosiale som den subjektive verden, så reduseres disse til målsettinger som i seg selv ikke kan underlegges en objektiv vurdering.³⁹ Det er bare valget av midler, og kunnskapen om den objektive verden som ligger til grunn for valget, som kan vurderes rasjonelt. Dermed kommer vesentlige rasjonaliseringsgevinster i moderniteten aldri i betraktning. For det andre inngår andre aktører som betingelser for målrealisering i handlingssituasjonen på linje med objekter. Modellen synes å implisere en forståelse av handlingskoordinering som et strategisk spill mellom isolerte og konkurrerende aktører som søker å realisere sine individuelle målsettinger.⁴⁰ Fokuseringen på handlingsorienteringer, og på formålsrettet handling i særdeleshett, gjør Weber i stand til å forklare rasjonaliseringen av formelt organiserte handlingssystemer innenfor økonomi og stat. Grunnleggende sett forstår han hele samfunnsutviklingen under moderniteten som en skjebnesvanger utbredelse av formålsrasjonaliteten. Dermed neglisjeres den prosessen Habermas betegner som rasjonalisering av livsverden, og som er forutsetningen for at det abstrakte fornuftspotensialet

³⁸ Habermas (1981): I, 379-80

³⁹ Målsettinger og konsekvenser som står i et konkurrerende motsetningsforhold til hverandre kan vurderes verdirasjonelt, og handlingen er da formålsrasjonell utelukkende m.h.p. valg av midler. Weber velger likevel å diskutere forholdet mellom verdier og formål i et formålsrasjonelt perspektiv. Han understreker at i den grad aktøren handler ut fra verdier, mister handlingen sin karakter av å være rasjonell fordi "den legger desto mindre vekt på handlingens konsekvenser jo mer handlingens egenverdi kommer i betraktning". Se Weber 1972 [1921]: 13.

⁴⁰ Som Eriksen og Weigård peker på ligger det en latent, men mangelfull idé om strategisk rasjonalitet i Webers begrep om formålsrasjonell handling som senere fikk en mer realistisk utforming gjennom utviklingen av spillteori. Men også denne teoritradisjonen fokuserer eksklusivt på mål-middel-orienteringen hos monologisk handlende aktører. Se Eriksen og Weigård (2003): 22-3

i moderniteten kan frisettes. For at vi skal kunne forstå den prosessen fra et handlingsteoretisk ståsted er det imidlertid nødvendig å introdusere et begrep om sosial handling som *også* refererer til de normative og estetiske gyldighetskravene i det moderne, ikke bare de kognitive.

2.2 Forståelsesorientert handling, formalpragmatikk og gyldighetskrav

Habermas finner det derfor nødvendig å introdusere kategorien 'kommunikativ handling' i tillegg til Webers kategori for formålsrasjonell handling. Disse to kategoriene representerer to grunnleggende former for handlingsorientering.⁴¹ Mens den formålsrasjonelle handlingstypen er orientert mot et vellykket resultat, så er kommunikativ handling orientert mot innbyrdes forståelse. Aktører som handler resultatorientert søker å bevirke en ønsket tilstand i verden ved å vurdere handlingsresultat så vel som intenderte og ikke-intenderte konsekvenser opp mot hverandre. Aktører orientert mot innbyrdes forståelse handler ikke på grunnlag av egosentriske resultat-kalkyler, men koordinerer sine handlinger på grunnlag av kommunikativt oppnådd enighet (Einverständnis). De som deltar i kommunikativ handling "forfølger sine individuelle mål under forutsetning av at de greier å avstemme handlingsplanene på grunnlag av en felles definisjon av situasjonen."⁴² Og den felles definisjonen kommer i stand fordi aktørene er enige om hva som faktisk er tilfelle og hva som er normativt riktig, og fordi de er gjensidig overbevist om hverandres oppriktighet. Enigheten er autentisk, ikke illusorisk eller falsk.

Men denne handlingstypen forutsetter en rasjonalisert livsverden på minst to måter. For det første må aktørene ha lært å skille mellom ulike verdensbegreper og de ulike gyldighetskravene som refererer til dem. For det andre må den institusjonaliserte frambringelsen av kunnskap, som altså er differensiert og bearbeidet under tre ulike gyldighetsaspekter, ha slått igjennom på nivået for hverdagskommunikasjon. Dette betyr at kommunikativ handling gradvis erstatter tradisjonsbasert konsensus og normativ innforståthet som mekanisme for handlingskoordinering. For "i en rasjonalisert livsverden blir behovet for innbyrdes forståelse stadig mindre dekket gjennom en bestand av tradisjonelle trosfortolkninger som er immun mot kritikk".⁴³ Deltakerne må selv få i stand en sosial

⁴¹ Habermas (1981): I, 384-5

⁴² Habermas (1981): I, 385

⁴³ Habermas (1981): I, 456

konsensus om hva som må gjøres i en gitt situasjon. Samtidig vil en konsensus begrunnet i enighet om kritiserbare gyldighetskrav alltid være utsatt for en permanent dissensrisiko. Enigheten kan hele tiden trekkes i tvil, og deltakerne må derfor være forberedt på å måtte begrunne eller revurdere gyldighetskravene de i første omgang var enige om.

Spørsmålet er hvordan kommunikative handlinger kan ha de nevnte funksjonene; hva det er ved språklig interaksjon som gjør at den kan overta handlingskoordinerende funksjoner når tradisjoner og normativ innforståthet undergraves av refleksivitet og kritikk i det moderne. Svaret på det spørsmålet gir Habermas ved å rekonstruere den intuitive kunnskapen til kommunikativt handlende aktører. Begrepet kommunikativ handling refererer til to språk- og handlingskompetente subjekter som søker å etablere et interpersonalt forhold på verbale eller ikke-verbale måter. Aktørenes mål er å oppnå en felles, innbyrdes forståelse (*Verständigung*) omkring handlingssituasjonen, for i neste omgang å koordinere sine handlingsplaner, og dermed sine handlinger, i overensstemmelse med denne forståelsen. Forståelsen kommer i stand gjennom en språklig kommunikasjonsprosess. På grunnlag av sine respektive *fortolkninger* av situasjonen forhandler aktørene fram en konsensus om hvordan situasjonen skal defineres, om en felles forståelse av verden.⁴⁴

Men denne forståelsen begrenser seg ikke til enighet omkring saksforhold eller mål-middel kalkuleringer slik den gjør i følge Webers teleologiske handlingsmodell. Som vi husker er det et hovedanliggende for Habermas å introdusere et begrep om rasjonalitet som er komplekst nok til å skille mellom tre dimensjoner av virkeligheten, eller tre gyldighetssfærer. Det er analysen av prosesser for innbyrdes forståelse (*Verständigung*) som i følge Habermas avdekker tre slike dimensjoner i språket. Her forsøker nemlig en aktør å gjøre *seg* forstått *med* minst én annen aktør *om* noe.⁴⁵ I omvendt rekkefølge må en aktør som handler forståelsesorientert relatere seg til en objektiv verden av saksforhold, en sosial verden av normer og en subjektiv verden av indre opplevelser. Det er altså en forutsetning for forståelsesorientert handling at aktørenes fortolkninger og deres definisjon av situasjonen refererer til alle tre verdener *samtidig*. Når aktørene på denne måten begynner å skille mellom tre abstrakte verdensbegreper i språket frigjøres et potensial for rasjonalitet. Deres handlinger kan nå vurderes som rasjonelle på flere ulike måter, alt etter som hvilken verden vi underforstår at handlingen relaterer seg til. Habermas analyserer dette språklige

⁴⁴ Habermas (1981): I, 128

⁴⁵ Habermas (1981): I, 413; Carleheden (1996): 31

referansesystemet for tre, like opprinnelige verdener med utgangspunkt i tre handlingsteoretiske begrepsmodeller. Den objektive verden består av totaliteten av saksforhold (gitte eller manipulerte), og den svarer til en *teleologisk* handlingsmodell der aktøren virkeliggjør et mål eller en ønsket tilstand ved å manipulere omgivelsene. Aktøren framstår som rasjonell i den grad han velger det optimale handlingsalternativet på grunnlag av sin kunnskap og sin situasjonsforståelse og mest mulig effektive midler til å oppnå sine mål. Til den objektive verden hører både fysiske objekter og andre (rasjonelle) aktører. Den målrasjonelle handlingstypen differensieres tilsvarende i instrumentell og strategisk handling. Forholdet mellom aktøren og den objektive verden kan også være rent kognitivt. Det går da ut på å bringe sine oppfatninger om verden i overensstemmelse med eksisterende saksforhold. I begge tilfellene kan aktøren, påpeker Habermas, framsette ytringer som kan bedømmes av en tilhører på grunnlag av de to kriteriene *effektivitet* og *sannhet*.

Analysen av teleologisk handling forutsetter ingen forståelse av den utvidete rasjonalitetspretensjon som kjennetegner sosial handling. Også underkategorien strategisk handling referer utelukkende til en objektiv verden av saksforhold. *Normregulert* handling forutsetter derimot at aktøren har utviklet en evne til å skille den objektive verden fra den sosiale verdens kontekst av legitime interpersonale relasjoner. En sosial norm gjelder fordi normens adressater anerkjenner den som gyldig eller rettferdiggjort. Nå kan adressater naturligvis også velge å forholde seg til normer som sosiale fakta, på linje med saksforhold i den objektive verden. De kan velge å følge en norm av strategiske grunner for å unngå eventuelle sanksjoner. Under den sosiale verdens aspekt vil en aktør derimot forholde seg til normens gyldighet. Hun forholder seg nærmere bestemt til forventninger om vår atferd som skyldes at deltakerne i den aktuelle normative konteksten aksepterer normens moralsk-praktiske gyldighet.⁴⁶ Begrepet om normregulert handling avdekker slik sett en viktig forutsetning for moralsk-praktisk språkbruk, nemlig evnen til å skille mellom handlingssituasjonens faktiske og normative momenter. Dette innebærer at de involverte er i stand til å innta både en *objektiverende innstilling* til hva som er tilfelle i den objektive verden, så vel som en *normkonform innstilling* til det som er påbudt i den sosiale verden.

Endelig refererer den subjektive verden til hensikter, tanker, innstillinger, ønsker og følelser som aktøren har en privilegert tilgang til. Aktøren framkaller et bilde av sin egen subjektivitet

⁴⁶ Eriksen og Weigård 2003: 29

gjennom å presentere seg selv for medlemmene av den sosiale gruppen han tilhører, og som danner et publikum. Gjennom presentasjonen ønsker aktøren å bli oppfattet og akseptert på en bestemt måte. Selvpresentasjon har blitt analysert av bl.a. E. Goffmann i form av en dramaturgisk handlingsmodell. Rasjonalitet i denne sammenhengen impliserer imidlertid også oppriktighet; aktøren uttrykker sine indre opplevelser på en oppriktig måte, slik at bildet publikum danner seg svarer til avsenderens faktiske eller virkelige intensjoner, oppfatninger og følelser. Det sentrale poenget er at i den grad en aktør framstiller sine opplevelser som uttrykk for en tilstand i den objektive verden, eller hevder at noe er sant eller moralsk rett fordi det får ham til å føle seg vel, så begår han et kategorimistak. Aktører som handler dramaturgisk må derfor kunne skille mellom minst to verdener. De må kunne innta en *ekspressiv innstilling* til en indre, subjektiv verden til forskjell fra en objektiviserende eller normkonform innstilling til en ytre verden. Nettopp fordi vi forholder oss til alle tre verdener så er erkjennelsen av deres adskillelse et sentralt aspekt ved moderniteten.⁴⁷

Slik sett føyer de tre abstrakte verdensbegrepene, forholdet mellom dem, og forholdet mellom aktør og verden seg til syvende og sist inn i Habermas' teori om det moderne. Også differensieringen mellom tre verdensbegreper er rettet mot en bestemt form for ensidighet, en tingliggjørende illusjon i det moderne,

die Vorstellung nämlich, daß die Ausdifferenzierung einer objektiven Welt die Ausgliederung der sozialen und der subjektiven Welt aus dem Bereich rational motivierter Verständigung überhaupt bedeutet.⁴⁸

Denne illusjonen finner sitt motstykke i et kognitivistisk begrep om kulturell viten som på forhånd fratar kulturverdier deres karakter av gyldighet. Denne vitensforståelsen tilskriver Habermas i første rekke den empiristiske tradisjonen i filosofi og vitenskapsteori. Empirismen forstår den kulturelle overleveringen hovedsakelig ut fra perspektivet til den vitenskapelig begrepsutviklingen. Selv en kritisk rasjonalist som Karl Popper avgrenser 'den objektive ånds' overleveringer til teorier, hypoteser og påstander. I tillegg vektlegger empirismen vekst i teoretisk kunnskap kombinert med utvidelse av teknisk anvendbar viten.⁴⁹ Slik innsnevres

⁴⁷ Outwaite (1997): 84

⁴⁸ Habermas (1981): I, 111, *original kursivering*.

⁴⁹ Habermas utvikler sine abstrakte verdensbegreper gjennom en konstruktiv kritikk av Poppers tre-verdens-lære i "Objective knowledge". Popper innfører her en subjektiv og objektiv verden i tillegg til den fysiske verden av

rasjonell gyldighet til den kognitiv-instrumentelle sfæren. Resultatet er at de ikke-kognitive bestanddelene av den kulturelle overleveringen, de som ikke kan underlegges en objektiv vurdering og relasjon til gyldighetskravene sannhet eller effektivitet, ikke har noen plass.

Habermas' innvending mot empirismen er at den bare tillater en objektivierende, hypotetisk-refleksiv innstilling til vår kulturelle overlevering. Dermed forsvinner den performative innstillingen ut av synsfeltet. Den kjennetegner aktører som koordinerer sine handlingsplaner gjennom deltakelse i prosesser for innbyrdes forståelse. Habermas vil det ensidig kognitivistiske perspektivet til livs for å gi plass for en kulturell viten som rommer *flere* gyldighetskrav enn sannhet. Hans tre abstrakte verdensbegreper er ment å avdekke, og samtidig utvide, de ontologiske forutsetningene for dette differensierte begrepet om kulturell viten. Her ligger også grunnlaget for kommunikativ rasjonalitet. Som vi så ligger det et potensial for ulike former for handlingsrasjonalitet i aktørens referanse til hver av de tre verdener. Men først den kommunikative handlingsmodellen viser hvordan aktørene tar i bruk dette rasjonalitetspotensialet i alle tre dimensjoner, og med en felles målsetting om å oppnå innbyrdes forståelse. Aktørene refererer imidlertid ikke direkte til en eller flere verdener med henblikk på å klarlegge den semantiske meningen til sine ytringer. Den semantiske dimensjonen tematiserer bare forholdet mellom språk og verden. Begrepet 'Verständigung' fanger derimot opp det kommunikative og pragmatiske siktemålet til språkbrukere som anvender det semantiske innholdet i forståelsesorientert øyemed, i det de refererer til én eller flere verdener på en refleksiv måte. I det de forholder seg til minst én verden gjennom sine ytringer, reiser de et gjensidig krav om ytringenes *gyldighet*. De abstrakte aktør-verden relasjonene kan slik underlegges en intersubjektiv – i denne forstand objektiv – vurdering. I det pragmatiske perspektivet fastlegges meningen til en talers ytring gjennom de andre deltakernes mulighet til å *kritisere* ytringens gyldighet. Gjennom gjensidig tilbakevisning og anerkjennelse av ytringenes implisitte krav på gyldighet, forhandler deltakerne altså fram en felles definisjon av situasjonen, og innordner på denne måten handlingssituasjonens ulike elementer til sine respektive verdener.⁵⁰

En aktør som framsetter en ytring under en slik målsetting reiser implisitt tre gyldighetskrav, nemlig krav om:

gjenstander, men forblir likevel "... dem empiristischen Kontext, von dem er sich absetzt, verhaftet." Jf. Habermas (1981): I, 115-24.

⁵⁰ Habermas (1981): I, 148-150

- at utsagnet er sant
- at talehandlingen er riktig i forhold til den aktuelle normative konteksten
- at talerens manifeste intensjon er ment slik den er uttrykt

De tre gyldighetskravene sannhet, riktighet og oppriktighet svarer til rasjonalitetskriteriene i den objektive, sosiale og subjektive verden. Under deltakelse i prosesser for innbyrdes forståelse reiser altså aktørene krav om at ytringene deres stemmer overens med saksforhold i den objektive verden, legitime normer i den sosiale verden og indre opplevelser i den subjektive verden. Eller som Habermas uttrykker det: den intersubjektive og kommunikativt oppnådde enigheten finner sted på nivåene for felles proposisjonell viten, normativ samstemthet og gjensidig tillit til aktørenes subjektive oppriktighet.

Det er nettopp de ulike gyldighetskravene innebygd i våre talehandlinger som er nøkkelen til å forstå språkets handlingskoordinerende evne. For å klargjøre handlingsaspektet ved språket utvikler Habermas en såkalt formal pragmatikk, en lingvistisk analyse som bygger på talehandlingsteorien til J. Austin og J. Searle. En ytring har i følge denne teorien flere aspekter og må derfor analyseres på flere nivåer. Den grunnleggende idéen er at vi med språket ikke bare uttrykker semantisk meningsinnhold, men at vi, i det vi sier noe, også utfører en handling. Talehandlinger har en dobbel struktur; et proposisjonalt og et performativt aspekt. Austin belyser dette skillet ved å vise til at taleren på ett nivå utfører en *lokusjonær* handling i det hun gjengir et saksforhold, mens taleren på et annet nivå utfører en *illokusjonær* handling i det hun utfører en handling med sin ytring. Dersom en person Y sier ”Jeg lover deg å komme i morgen” så uttrykker Y ikke bare det *saksforhold* at han lover noe. Y utfører også en (symbolsk) *handling* i form av å avlegge et løfte. Ytringene våre tjener ikke bare til å formidle informasjon om, og beskrivelser av, virkeligheten. I det performative perspektivet viser de seg som det de er: handlinger som har konsekvenser for den videre samhandlingen mellom aktørene, og som derfor skaper bindende forpliktelser dem imellom. Habermas’ poeng bygger på et skille mellom *betydning* og *gyldighet* som er grunnleggende for formalpragmatikken. For at vi skal forstå hvordan en kommunikativt oppnådd enighet kan ha en handlingskoordinerende kraft, må vi skille mellom *ytringens (semantiske) innhold* på den ene side, og (*pragmatiske*) *forpliktende garantier* og *handlingsrelevante bindinger* p.d.a.s. Skillet kan belyses med utgangspunkt i spørsmålet om hva det vil si *å forstå en ytring*. Habermas bruker følgende eksempel: ”Jeg oppfordrer deg til å slutte å røyke.” I et semantisk perspektiv forstår en tilhører denne imperative ytringen når hun vet hva hun skal gjøre for at den ønskede tilstanden skal inntreffe. Betingelsene for ytringens handlingskoordinerende

virkning ser vi imidlertid først i det vi vet hva som gjør oppfordringen akseptabel. For tilhøreren er disse betingelsene identiske med *grunnene* taleren har for sin ytring. Hvilke grunner har taleren for å forvente at tilhøreren vil følge oppfordringen? Analogt til sannhetsbetingelsenes betydning for den semantiske meningen til setninger, argumenterer Habermas for at meningen til ytringer også må funderes i betingelser for akseptabilitet. Og det er først når tilhøreren får kjennskap til talerens grunner at hun forstår talehandlingen i betydningen *å vite hva som gjør den akseptabel*. Innsikt i grunnene gir samtidig innsikt i hva slags gyldighetskrav taleren reiser med talehandlingen. Kort sagt: Habermas knytter talehandlingens mening til en *begrunnelsespraksis*. Talerens oppfordring om å slutte å røyke kan tilbakevises av tilhøreren i lys av flere gyldighetsaspekter, og taleren er tilsvarende forpliktet til å rette sine grunner mot de(t) gyldighetskrav(et) som er tilbakevist av tilhøreren. Tilhøreren kan bestride at et røykeforbud gjelder i den aktuelle situasjonen (eventuelt at prinsippet forbudet bygger på er rettferdiggjort), og dermed ytringens riktighet; videre kan tilhøreren tvile på at taleren er oppriktig i sin oppfordring (taleren kan være vanerøyker selv, og oppfordringen er bare ment å bringe tilhøreren i forlegenhet overfor andre tilstedeværende), og dermed tvile på ytringens autenticitet. Endelig kan tilhøreren bestride de vitenskapelige fakta om røykingens skadevirkninger som ligger under talerens velmente oppfordring om å slutte å røyke. Eller tilhøreren kan hevde at oppfordringen bygger på en feilaktig antakelse om at hun faktisk har røykt: røyken stammer fra en person som nettopp forlot rommet. Forståelsesorienterte ytringer kan altså tilbakevises i lys av tre gyldighetsaspekter fordi slike ytringer alltid er situerte i et nett av verdensrelasjoner. Deltakerne i kommunikativ handling er tilsvarende henvist til å oppnå enighet (Einverständnis) på tre gyldighetsnivåer samtidig. Det performative verbet i setningen angir hvilket gyldighetskrav taleren primært søker enighet med tilhøreren om.⁵¹ Mer presist angir språkets tre ulike grunnmodi hvilket gyldighetskrav prosessen for innbyrdes forståelse er orientert mot, og de svarer til tre rene typer av talehandlinger, nemlig konstative (sannhet), regulative (riktighet) og ekspressive (oppriktighet) talehandlinger.

2.3 Rasjonalisering av livsverden

Habermas utlegger formalpragmatikken i relasjon til begrepet om livsverden og dens utvikling under moderniteten. Som allerede antydnet blir gyldighetskravene reist og kritisert mot en uproblematiskert bakgrunn av felles antakelser og oppfatninger. Men ettersom

⁵¹ Habermas (1981): I, 414

kommunikativ handling gradvis erstatter tradisjonsbasert konsensus og normativ innforståthet som mekanisme for handlingskoordinering, ”blir behovet for innbyrdes forståelse stadig mindre dekket gjennom en bestand av tradisjonelle trosfortolkninger som er immun mot kritikk”.⁵² Deltakerne må selv få i stand en sosial konsensus om hva som må gjøres i en gitt situasjon. Samtidig vil en konsensus begrunnet i enighet om kritiserbare gyldighetskrav alltid være utsatt for en permanent dissensrisiko. Enigheten kan hele tiden trekkes i tvil, og deltakerne må derfor være forberedt på å måtte begrunne eller revurdere gyldighetskravene de i første omgang var enige om. Livsverden er en konservativ motvekt mot en slik dissensrisiko. Jo flere føringer tradisjonen legger på når, hvor, for hva, fra hvem og overfor hvem vi må akseptere gyldighetskrav, jo mindre rom har deltakerne til å artikulere og prøve grunnene de anfører for sine standpunkter. Habermas’ poeng er at vektforholdet mellom kommunikativt oppnådd enighet og ikke-kritiserbare fortolkninger i livsverden forskyves med desentreringen av verdensbildet. Utviklingen av *formale verdensbegrep* er en viktig betingelse for de refleksive og spesialiserte læringsprosessene som bidrar til endring og kontinuitet i rasjonaliseringen av livsverden.

Det interessante i vår sammenheng er hvordan den formalpragmatiske analysen av talehandlinger er egnet til å fange opp rasjonaliseringsprosessen i livsverden og dens forvandling. I det performative perspektivet til aktører som er orientert mot innbyrdes forståelse, viser rasjonalisering seg som en differensiering av fornuftspotensialet i det moderne. Når den moderne institusjonaliserte frambringelsen av kunnskap, som altså er differensiert og bearbeidet under tre ulike gyldighetsaspekter, slår igjennom i livsverdens’ hverdagslige kommunikasjon, rettet mot koordinert samhandling og forståelse, differensieres livsverden i tråd med gyldighetskravene til de tre rene typer talehandlinger. Disse svarer til tre performative innstillinger i kommunikativ handling: en objektiviserende innstilling til den ytre verden av hendelser og saksforhold, en normkonform innstilling overfor legitime atferdsforventninger i den sosiale verden og en ekspressiv innstilling overfor den indre verden av subjektive opplevelser. I tråd med denne differensieringen sørger språket for reproduksjon av livsverden langs de tre strukturelle dimensjonene kultur, samfunn og personlighet.⁵³ Livsverden reproduseres kulturelt gjennom videreføring av religion, vitenskap og verdioppfatninger i form av abstrakte tolkningsskjema. Livsverden integreres sosialt gjennom koordinering av handlinger på grunnlag av intersubjektivt anerkjente, og derfor legitime,

⁵² Habermas (1981): I, 456

⁵³ Habermas (1981): II, 208-9

normer. På personlighetsnivå reproduseres livsverden ved at sosialiseringsprosesser sørger for personers samhandlingskompetanse. Kulturell reproduksjon, sosial integrasjon og sosialisering opprettholder på denne måten de tre strukturelle komponentene kultur, samfunn og personlighet. Språkets tre reproduktive funksjoner forbinder på denne måten det formalpragmatiske begrepet om livsverden med et sosiologisk perspektiv.

2.4 Differensiering mellom livsverden og system

Dersom vi nok en gang sammenligner med Weber, åpner formalpragmatikkens begrep om forståelsesorientert handling for et mer nyansert perspektiv på sosiologiens klassiske tema: sosial integrasjon og dens forvandling under moderniteten. I likhet med de klassiske sosiologene forøvrig oppfatter Weber rasjonalisering på det handlingsteoretiske nivået som en tendens hvor tradisjonelle fellesskapsnormer (*Gemeinschaftshandeln*) fortrenses av økonomi og byråkrati, de formelt organiserte handlingsområdenes 'vilkår' (*Gesellschaftshandeln*)⁵⁴. Det kommunikative perspektivet gjør det derimot mulig å beskrive rasjonaliseringsprosessen i hele dens bredde. Slik får fremveksten av handlingsområder hvor formålsrasjonaliteten rå grunnen en annen betydning enn i Webers analyse:

Aber erst wenn wir im "Gesellschaftshandeln" zwischen verständigungs- und erfolgsorientiertem Handeln differenzieren, lassen sich die kommunikative Rationalisierung des Alltagshandelns und die Subsystembildung für zweckrationales Wirtschafts- und Verwaltungshandeln als *komplementäre* Entwicklungen begreifen.⁵⁵

Habermas redegjør for en komplementær utvikling hvor utdifferensieringen av delsystemene økonomi og byråkrati fra livsverden foregår parallelt med utviklingen av en kommunikativ hverdagsrasjonalitet, og der det moderne samfunns integrerende handlinger er orientert både mot mål-middel og felles forståelse. Det handlingsteoretiske deltakerperspektivet kan ikke fullt ut gjøre rede for det moderne samfunnets kompleksitet, og rasjonaliseringsprosessen kan ikke utelukkende forstås som en symbolsk og kommunikativ reproduksjon. Denne prosessen må også forstås som utviklingen av en evne til å reproducere det materielle grunnlaget for livsverden gjennom økt styringskapasitet. Habermas er fremfor alt på jakt etter et perspektiv som kan forklare forstyrrelser i den symbolske reproduksjonen av livsverden i moderniteten,

⁵⁴ Habermas (1981): I, 383

⁵⁵ Habermas (1981): I, 457

og hvordan disse forstyrrelsene kan hankses med. Den symbolske rasjonaliseringen av livsverden garanterer ikke en problemfri integrasjon av samfunnet. Denne erkjennelsen har resultert i en lang tradisjon av modernitetskritikk som fører det borgerlige samfunnets patologier tilbake til den rasjonaliserte livsverden som sådan.⁵⁶ Mot denne tradisjonen framhever Habermas samfunnstenkere som Weber, Durkheim, Marx og Lukacs. De forklarer patologiene i livsverden - meningstap, anomi, fremmedgjøring og tingliggjøring - ved å vise til hvordan funksjonalistiske imperativer i den materielle reproduksjonsprosessen virker inn på, og deformerer, livsverden. I tillegg til dette skillet mellom symbolske og materielle aspekter, skiller Habermas mellom sosialintegrasjon og systemintegrasjon – mellom perspektivet til deltakere som koordinerer sine handlinger gjennom innbyrdes forståelse av situasjoner, og et tilskuerperspektiv som framstiller samfunnet etter modellen for selvregulerende systemer. Disse aspektene må kombineres i beskrivelsen av samfunn som sosialt integrerte gruppers systemisk stabiliserte handlingssammenhenger. Neste steg er derfor å analysere hvordan livsverden og system, som differensieres hver for seg, samtidig differensieres fra hverandre. Habermas benytter tre evolusjonære nivåer hentet fra sosiologien som utgangspunkt for analysen. Under et systemteoretisk aspekt svarer nemlig *stammesamfunn, tradisjonelle statssamfunn og moderne samfunn med utdifferensiert økonomisk system* til stadier i utviklingen av nye, særegne systemmekanismer og økende kompleksitetsnivåer. Differensieringen mellom livsverden og system fører til at livsverden i økende grad blir redusert til et subsystem ved siden av andre systemer. Likevel forblir livsverden den grunnleggende sfæren som definerer samfunnet i sin helhet og fastlegger spillerommet for differensiering. En implikasjon av dette er at systemmekanismene må institusjonaliseres i livsverden.

I stammesamfunn er denne institusjonelle prosessen alltid innenfor rekkevidde av medlemmenes intuitive handlingsperspektiv. Selv komplekse sosiale dynamikker formidles gjennom en strengt normert interaksjon i en livsverden kjennetegnet av kongruens i forholdet mellom institusjon, verdensanskuelse og person. Dette sikrer at samfunnsstrukturen ikke overskrider aktørenes horisont i tid eller rom. Samfunnet går i en viss forstand opp i livsverden: som allestedsnærværende ”reproduserer det seg selv i sin helhet i hver enkelt interaksjon.”⁵⁷ Livsverden får karakter av en kollektiv bevissthet som ikke minst skyldes et

⁵⁶ Habermas tar et oppgjør med denne formen for fornuftskritikk i boken ”Der philosophische Diskurs der Moderne” (Habermas 1985).

⁵⁷ Habermas (1981): II, 234

felles slektssystem og en mytisk forståelse som preger stammesamfunnet som helhet. Slektskap er skjedd i den sosiale struktur og organisasjon, og definerer tilhørigheter og sosiale rollemønstre. Det styrer samhandling med slektninger og forplikter medlemmer til forståelsesorientert handling, mens fremmede kan møtes med strategisk handling. Slik fastlegger slektskap grensene for samfunnets enhet. Det mytiske verdensbildets utvisking av skillene mellom objektiv, sosial og subjektiv verden fører på sin side til at den indre og ytre natur assimileres til den sosiale orden. Sammenblanding av interne meningssammenhenger og eksterne sakssammenhenger fører likeledes til en assimilering av empiriske gyldighetsbegreper til ikke-empiriske – av moralitet og sannhet til kausalitet og sunnhet. Såfremt de orienterer seg ut fra en mytisk verdensforståelse kan medlemmene ikke skille mellom forståelses- og resultatorientert handling. Kritikk og innovative inngrep i den kulturelle overleveringen er utenfor rekkevidde. Det er derfor først og fremst innenfor den materielle reproduksjonens sfære vi finner spor til en differensiering av samfunnsstrukturen.

2.5 Fire mekanismer for systemdifferensiering og deres forankring i livsverden

Habermas behandler den materielle reproduksjon av livsverden i et systemteoretisk perspektiv som han kombinerer med en sosial evolusjonistisk vinkling på fire mekanismer for systemdifferensiering. I stammesamfunn tar kompleksitetsøkningen form av *segmentær differensiering* knyttet til bytterelasjoner. I samfunn tidligere kalt 'primitive', kjennetegnet av lite sosial differensiering, har familieklanene lik struktur og produserer liknende gjenstander, og byttet tar form av gavebytte som ikke differensierer mellom økonomisk verdi og andre kulturelle verdier i livsverden. Et illustrerende eksempel på gavebytte er det eksogame ekteskapet. Den strengt normerte utveksling av gifteferdige kvinner skaper et nett av horisontale resiprositeter mellom slektsgrupper og finner sin funksjonelle ekvivalent i bytte av verdigjenstander i form av gaver.⁵⁸ Gavebyttepraksisen, som omfatter personer og ting (samtidig som den ikke skiller mellom dem), er bygget inn i slektskapssystemet, det felles organisasjonsprinsipp for alle arkaiske samfunn. I det ritualiserte kvinnebyttet faller sosial- og systemintegrasjon sammen på en slik måte at differensiering bare fører til at slektskapssystemet blir mer komplekst. System og livsverden utgjør et amalgam.

⁵⁸ Habermas viser her til Malinowskis velkjente studie av kulabyttet blant Trobrianderne på Ny-Guinea.

Dannelsen av horisontale rekker av stammer med lik struktur fremmer imidlertid ikke den funksjonelle spesifisering av arbeidet som ifølge Durkheim fører til overgang fra mekanisk til organisk solidaritet. Slik spesialisering blir først mulig gjennom *stratifikasjon* av stammesamfunnet gjennom maktrelasjoner. Enkelte mektige grupper med lineær avstamning og eventuelt guddommelig opprinnelse, utvikler de første tilløp til spesialisert organisasjonsmakt i form av anseelse bygget på sosial prestisje. Gjennom sin status kan en slik gruppe utstede autoritative befalinger overfor et stort antall stammer. Men like lite som kvinne- og gavebytte er *økonomisk* motivert er den sosiale makten som bygger på forskjeller i prestisje et uttrykk for generalisert *politisk* makt. Den opererer innenfor slektskapssystemets gitte rammer av kjønn, generasjon og avstamning. Sammenflettingen av system- og sosialintegrasjon skyldes at den rituelle praksis bringer både formålsrettethet og kommunikasjon på en og samme nevner:

In dem Masse, wie sich dann aber die Strukturen der Lebenswelt ausdifferenzieren, trennen sich auch die Mechanismen der systemischen und der sozialen Integration voneinander. Dieser evolutionäre Vorgang liefert den Schlüssel zu Webers Problematik der gesellschaftlichen Rationalisierung.

Først med oppkomsten av den tradisjonelle føydalstaten løser makten seg fra slektskapsstrukturene gjennom en *statlig organisasjonsmakt* som disponerer rettslige sanksjonsmidler. Staten blir et separat handlingssystem med et maktpotensial som fungerer uavhengig av den umiddelbare legitimeringen i livsverden. Herskeren og den privilegerte herskerklassen styrer i kraft av embetsautoritet, ikke sosial anseelse eller prestisje, og under det politiske herredømmet fører tiltakende arbeidsdeling og differensierte eiendomsforhold til oppkomsten av stratifiserte klassesamfunn.

Den tradisjonelle staten institusjonaliserer og konsentrerer likevel samfunnets kollektive handlingskapasitet i én institusjon. I kontrast til dette fortetter de systemiske sammenhengene i moderne samfunn seg til nye, sakliggjorte og normfrie strukturer. Utviklingen av en selvstendiggjort politisk-administrativ forvaltning og en kapitalistisk markedsøkonomi er et eksempel på at funksjoner avpolitiseres og henvises til egne handlingssystemer. En fjerde differensieringsmekanisme, styringsmediet penger, skiller økonomien ut som et autonomt delsystem som fungerer uavhengig av enhver normativ kontekst innenfor livsverden. Denne sfæren for 'normfri sosialitet' har likevel en strukturformende virkning på samfunnet som helhet da den ikke begrenses til markedstransaksjoner. Med institusjonaliseringen av

lønnsarbeidet og skattestaten blir pengene også et medium for utvekslingforholdet mellom det økonomiske systemet og en omverden av ikke-økonomiske systemer.

Dannelsen av sakliggjorte sfærer hvor samordningen av handlinger skjer gjennom penger og makt, reduserer livsverden til et delsystem og fortrenger den til samfunnets periferi. For samfunnsmedlemmene stivner de formelt organiserte handlingssystemene til en 'andre natur' i hegeliansk forstand. På dette trinnet i analysen av 'die Entkoppelung' introduserer Habermas det avgjørende poenget: systemets kompleksitetsstigning er også avhengig av en rasjonalisering av livsverden som følger den kommunikative rasjonalitetens interne logikk. I følge Habermas må hvert nytt trinn på veien mot større systemautonomi bli institusjonelt forankret i livsverden. Men forankringen kan ikke skje uten endringer i kjerneområdet for konsensuell regulering av handlingskonflikter, det vil si i moral- og rettsforestillinger.⁵⁹ Dette er en parallell til Durkheims tese om at funksjonell spesialisering og arbeidsdeling er avhengig av en overgang til nye moral- og rettsforestillinger sammenfattet under begrepet 'organisk solidaritet'. Men hvor Durkheim kan sies å ha et noe uavklart forhold til skillet mellom konvensjonell og post-konvensjonell moral, henviser Habermas til L. Kohlbergs klare distinksjon mellom et pre-konvensjonelt, konvensjonelt og post-konvensjonelt nivå i barnets ontogenetiske moralutvikling. Til disse tre nivåene svarer tre sosialkognitive grunnbegreper: på det første nivået vurderer aktøren konsekvensene av handlinger i forhold til *partikulære atferdsforventninger*, på det konvensjonelle nivået orienterer hun seg i forhold til *handlingsnormer* og på det post-konvensjonelle nivået vurderer hun normene selv i lys av prinsipper. Habermas henviser også til K. Eder som hevder at det består en *homologi* mellom utviklingslogikken innenfor *ontogenesen* og *fylogenesen*. Til en utviklingslogisk *universalisering* av individets moralsk-kognitive evner (ontogenesen), svarer da en utviklingslogisk *differensiering* av retten fra moralen (fylogenesen) som følger det samme skjema.

Først er moral og rett forent i et sakralt amalgam hvor guddommen garanterer lovens gyldighet. Deretter skiller en guddommelig sanksjonert lovetikk seg delvis fra en rettsorden som anerkjennes som gyldig i seg selv. Som kilde til legitim makt danner den tradisjonelle rettsorden et krystalliseringspunkt for politisk herredømme; samtidig er samfunnets

⁵⁹ Habermas (1981): II, 259

kjerneområder ennå ikke rettslig organiserte, og brorparten av samhandlingen reguleres derfor gjennom seder og moralske normer. Med utbredelsen av styringsmediet penger kan det endelig danne seg et handlingssystem som er moralsk og etisk nøytralisert. Den moderne økonomien er direkte institusjonelt forankret gjennom den formale privatretten. I et handlingsteoretisk perspektiv betyr dette at normativt styrt samhandling forvandles til resultatorienterte transaksjoner mellom privatrettssubjekter. Moderne rett er tydelig adskilt fra moralen. Tvangsretten fungerer som ekstern atferdskontroll, uavhengig av både etisk rettferdiggjørelse og individenes motiver for å adlyde loven. Den prinsippledede profanetikken er omvendt internalisert som atferdskontroll i den personlige bevissthetsstrukturen. Formelle og legale prosedyrer for rettsskaping sikrer rettens legalitet og avlastar den fra å måtte begrunne sin legitimitet. Samtidig må det selvstendiggjorte rettssystemet *som helhet* forankres i samfunnets legitimitetsfrembringende basisinstitusjoner, som i den moderne forfatningsstaten er menneskerettigheter og folkesuverenitetsprinsippet. Også disse prinsippene legemliggjør postkonvensjonelle bevissthetsstrukturer. Habermas' rekonstruksjon av retts- og moralutviklingen viser på denne måten at overgangen til konvensjonelle og postkonvensjonelle bevissthetsstrukturer er nødvendige betingelser for at politiske og økonomiske klassesamfunn kan oppstå.

2.6 Frisetting av den kommunikative rasjonaliteten – og dens avlastning gjennom kommunikasjonsmedier

En retts- og moralutvikling som forskyver betingelsene for konsensuell regulering av handlingskonflikter til stadig mer abstrakte nivåer må nødvendigvis føre til en generalisering av aktørenes verdier og handlingsmotiver. Fra å være kontrollert av slektskapssystemets konkrete verdiorienteringer, generaliseres handlingsorienteringene i retning av abstrakt lovlydighet innenfor formelt organiserte handlingsområder. Verdigeneraliseringen utløser en tendens som Habermas behandler under overskriften 'språkliggjøringen av det sakrale', og som spiller en viktig rolle for den strukturelle differensieringen av livsverden. Når den kommunikative handlingstypen frisettes fra konkrete og overleverte normative atferdsmønstre flyttes den sosiale integrasjonens tyngdepunkt fra religiøst forankret konsensus til språklige prosesser for innbyrdes forståelse.

Insofern ist Wertegeneralisierung eine notwendige Bedingung für die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials... Auf der anderen Seite bedeutet die Freisetzung kommunikativen Handelns von

partikularen Wertorientierungen zugleich die Trennung von erfolgs- und verständigungsorientiertem Handeln.⁶⁰

Generaliseringen av verdier og handlingsmotive er også en betingelse for dannelsen av delsystemer for formålsrasjonell handling. Den inderliggjorte moralen løser fra nå av handlingskonflikter gjennom diskursiv innløsning av gyldighetskrav og dertil knyttede argumentasjonsprosedyrer. Samtidig åpner den etisk nøytraliserte retten for at aktørene inntar en strategisk posisjon i forhold til sanksjonerte tvangslover; ved å framtvinge en legitimeringsutsettelse fritar den aktørene fra et umiddelbart krav om begrunnelse og rettferdiggjøring av handlingene sine. Dette åpner for handlingskoordinering gjennom *styringsmedier*, og dermed for differensiering mellom sosial- og systemintegrasjon. Til de to formene for integrasjon svarer en differensiering mellom to mekanismer for handlingskoordinering. Frisettingen av kommunikativ handling, og generaliseringen av handlingsorienteringer som løper parallelt med den, fører til et stadig tettere nettverk av interaksjoner. Disse interaksjonene må koordineres på andre måter enn gjennom umiddelbar normativ styring, nærmere bestemt gjennom språklig innbyrdes forståelse eller gjennom ikke-språklige mekanismer som avlaster aktørene fra kommunikasjonstvangen og reduserer dissensrisikoen forbundet med kommunikativ handling. Styringsmedier som penger og makt fritar aktørene fra å søke å oppnå rasjonelt motivert konsensus; de handler i stedet på grunnlag av empirisk motiverte bindinger som framkommer gjennom resultatorienterte og strategiske handlinger. De to koordineringsformene speiler hva vi kunne kalle rasjonaliseringens paradoks: Når kommunikativt handlende aktører fortolker hverandres ytringer og innordner situasjonen i livsverdens tre dimensjoner, tærer de på et konsensusoverskudd i livsverden. Innenfor tradisjonelle eller religiøse kontekster betegner livsverden en uproblematisert kulturell overlevering som aktørene har i ryggen og som sikrer en normativt tilskrevet enighet. Overgangen til språklig samforståelse som medium for handlingskoordinering aktualiserer det kommunikative rasjonalitetspotensialet fordi aktørenes fortolkningsforsøk *problematiserer* livsverden. Problematiseringen fører til et voksende press på mekanismen for innbyrdes forståelse. Fortolkning og kritikk oppløser langsomt det beskyttende beltet av religiøse og ideologiske forestillinger som immuniserer kulturelle verdensbilder og samfunnsmessige maktstrukturer mot kritikk. Livsverdens ulike dimensjoner vikler seg ut av den sakrale veven som bandt dem sammen og trer fram i dagen som det de er: kognitiv-instrumentelle, moralsk-praktiske og ekspressive aspekter ved kunnskap og handling –

⁶⁰ Habermas (1981): II, 269

aspekter som gjenspeiles i de tre gyldighetskravene enhver språklig formidlet samforståelse må tilfredsstillende. Dermed øker ikke bare behovet for språklig formidlet handlingskoordinering, men også dissensrisikoen som er bygd inn i den. Usikkerheten dette skaper kan i sin tur bare reduseres gjennom argumentativ overbevisning. Problemet er at denne situasjonen overbelaster det språklige mediet: Det er umulig å gjøre alle spørsmålene som en problematisert livsverden reiser til gjenstand for argumentative prosedyrer. Det er denne økende argumentasjonsbyrden og risikoen for dissens som kan fanges opp og avverges gjennom kommunikasjonsmedier.

Avlastningen av språkets handlingskoordinerende funksjoner gjennom ikke-språklige styringsmedier betyr samtidig at interaksjonen avsondres fra livsverden. Omkring de to delsystemenes styringsmedier krystalliserer det seg en form for normfri sosialitet utenfor livsverden. Som vi imidlertid har sett, fortsetter de systemiske strukturene å være avhengig av den kommunikative hverdagspraksisen gjennom det borgerlige samfunnets basisinstitusjoner. Nettopp derfor anlegger den klassiske sosiologien, og kanskje særlig marxismen, et perspektiv hvor den materielle reproduksjonens systemtvang får destruktive konsekvenser for livsverden.

Dette perspektivet blir i følge Habermas ikke ivaretatt av den nyere systemfunksjonalismen slik den er utviklet hos den sene Parsons og videreført av Luhmann. I tråd med marxismen innrømmer den at systemet gjennom sin selvoppretholdelse griper dypt inn i livsverdens strukturer. Men den gjør det bare innenfor rammen av en teori om informasjonsutveksling mellom autopoietiske systemer. Slik omfortolkes og forsvinner den *kritiske beskrivelsen*. Systemfunksjonalismen tar ikke høyde for at det ikke er likegyldig for et samfunn i hvilken utstrekning den konsensusavhengige formen for sosial integrasjon fortrenkes av systemets anonyme integrasjonsform. Dermed tapes også kjernen i rasjonaliseringens paradoks, dens potensielle frisetting og kolonisering, av syne:

Die rationalisierte Lebenswelt ermöglicht die Entstehung und das Wachstum der Subsysteme, deren verselbständigte Imperative auf sie selbst destruktiv zurückschlagen.⁶¹

Innvirkningen skjer i form av *mediatisering* av livsverden. Mediatiseringen er en konstraintiv prosess som ikke uten videre er merkbar innenfor livsverden, men som lar seg avlese på de formale betingelsene for kommunikativ handling. Systemintegrasjon har en

⁶¹ Habermas (1981): II, 277

subtil evne til å gripe tvers igjennom sosialt integrerte handlingssammenhenger i livsverden uten å endre dem. Grunnen til dette er at den omgår konsensuell koordinering av handlingsorienteringer og i stedet koordinerer handlingseffekter. Dette tar imidlertid en ny vending i det øyeblikk systemintegrasjonen griper direkte inn i den sosiale integrasjonens former. Den subjektive bevisstheten, som ikke merker hvordan en kontra-intuitiv systemtvang *instrumentaliserer* den kommunikativt strukturerte livsverden, antar da karakter av illusjon og objektiv falsk bevissthet. Under dekke av livsverdens autarki – som nå er blitt til et skinn – oppstår en form for *strukturell vold* i porene til de kommunikative handlingene. Uten noen gang å bli manifest bemektiger denne volden seg former for mulig intersubjektiv forståelse.

Strukturelle Gewalt wird über eine systematische Einschränkung von Kommunikation ausgeübt; sie wird in den formalen Bedingungen des kommunikativen Handelns so verankert, dass für die Kommunikationsteilnehmer der Zusammenhang von objektiver, sozialer und subjektiver Welt in typischer Weise präjudiziert ist.⁶²

I analogi til Lukács' begrep om a priori gjenstandsformer som bestemmer individenes forhold til samfunnet og den indre og ytre naturen, introduserer Habermas *Verständigungsform* som betegnelse på nettopp de ulike måtene systemtvangen griper inn i, og former de formale betingelsene for innbyrdes forståelse. Slik mediatisering av livsverden tar ulike historiske former. For å illustrere sitt poeng viser Habermas til hvordan økningen i sosial ulikhet og massiv økonomisk utbytting i stratifiserte classesamfunn legitimeres gjennom de religiøse-metafysiske verdenbildene. Det grunnleggende mønsteret er at den sosiale orden fremstilles som om den er et skinn av, og i harmoni med, verdens fundamentale orden. Spørsmålet er likevel hvordan verdensbildets ideologiske funksjon kan opprettholdes i møte med classesamfunnets 'øyensynlige barbariske urettferdighet'.⁶³ Habermas' hypotese er at den kulturelle overlevering er immunisert mot dissonante erfaringer og kritikk gjennom strukturell begrensning av kommunikasjonen. De religiøse og metafysiske grunnbegrepene tillater ennå ingen differensiering av gyldighetskravene; overleveringens ontiske, normative og ekspressive aspekter kan derfor ikke tematiseres under de respektive kritiserbare gyldighetskravene – selv etter at disse har slått igjennom og blitt virksomme på det hverdagslige handlingsnivået. Et uoverstigelig *skille* mellom det hellige og det profane sikrer

⁶² Habermas (1981): II, 278

⁶³ Habermas (1981): II, 281

trosoforestillingenes kultiske fiksering – og på samme tid tilsløring – av et ideologisk budskap hvor det hellige og profane er *blandet sammen*.

Habermas systematiserer de ulike forståelsesformene i analogi til graden av desentrering som de mytiske, metafysisk-religiøse og moderne verdensbildene henholdsvis tillater. At analogien likevel ikke er symmetrisk illustreres av nivåforskjellen mellom det hellige og profane innenfor høykulturelle samfunn. Det hellige beskytter de sammensmeltede gyldighetssfærene innenfor det sakrale handlingsområdet mot problematisering, mens en objektiverende, normkonform og ekspressiv innstilling har differensiert seg ut innenfor det profane handlingsområdet. En fullstendig differensiert gyldighetssfære blir først mulig innenfor modernitetens profaniserte kultur. Først her behersker aktørene overgangen fra kommunikativ handling til refleksiv argumentativ diskurs i det gyldighetskravene, som de naivt tok for gitt, er blitt problematiske. Denne overgangen er også forutsetningen for utbredelsen av handlingsområder normert gjennom positiv rett. I den grad posttradisjonelle ordninger ikke lenger er legitimert gjennom verdensbilder er de avhengige av subjektene refleksive anerkjennelse av gyldighetskrav. Samtidig fører den rettslige institusjonaliseringen av pengemediet til at den resultatorienterte handlingstypen kan frigjøre seg fullstendig fra sitt opphav i samfunnsmessige normer, og dermed fra den forståelsesorienterte handlingstypen. Det avgjørende punktet er hvilke konsekvenser dette har for forholdet mellom livsverden og den materielle reproduksjonens systemtvang. Profaniseringen og den påfølgende differensieringen fører til at den borgerlige kulturen mister de formale egenskapene som i første omgang gjorde den i stand til å fungere ideologisk. En konsekvens av dette er at systemimperativenes strukturelle vold ikke lenger kan skjule seg bak rasjonalitetsrelevante nivåforskjeller mellom det sakrale og profane handlingsområdet. Dermed trer konkurransen mellom system- og sosialintegrasjon tydeligere fram.

Am Ende verdrängen systemische Mechanismen Formen der sozialen Integration auch in jenen Bereichen, wo die konsensabhängige Handlungs koordinierung nicht substituiert werden kann: also dort, wo die symbolische Reproduktion der Lebenswelt auf dem Spiel steht. Dann mimmt die *Mediatisierung* der Lebenswelt die Gestalt einer *Kolonialisierung* an.⁶⁴

⁶⁴ Habermas (1981): II, 293

2.7 Tesen om indre kolonisering og velferdsstatens rettsliggjøring

Habermas reformulerer den marxistiske tradisjonens begrep om *tingliggjøring* innenfor rammen av teorien om system og livsverden. Tesen om kolonisering av livsverden vitner utvetydig om den marxistiske arven i denne teorien. Samtidig representerer sentrale deler av hovedverket hans en nådeløs kritikk av den ortodokse marxismen. Marx har en utilfredsstillende forklaring på problemene i senkapitalismen fordi han mangler en teori om det kulturelle moderne. I stedet satser han på en historiefilosofi der systemets systemtvang til slutt oppheves i det klasseløse samfunnets totaliserende livsverden gjennom en historisk nødvendighetslogikk. Denne historiefilosofien er helt uten teoretiske redskaper til å skille mellom ødeleggelsen av tradisjonelle livsformer og tingliggjøringen av posttradisjonelle livsverdener. Og i likhet med Weber forutsetter Marx en handlingsteori som gir alt for store konsesjoner til formålsrasjonaliteten. Et eksempel på det er fokuseringen på subjektet som virkeliggjør sine vesenskrefter gjennom produktivt arbeid. Det fører til at analysen av tingliggjøring begrenses til arbeidssfæren. Begrepet om tingliggjøring støttes til slutt opp av teorien om klassebevissthet, og ideologikritikken som bygger på den. ”Men i møte med en... passivisert klassemotsetning og anonymiseringen av klassestrukturene mister teorien om klassebevisstheten sin empiriske referanseramme.”⁶⁵

Det 19. århundrets kritikk av moderniseringen hadde form av totaliserende ordensforestillinger som rendyrket ensidige svar på modernitetens problemer. Mens de klassiske frigjøringsbevegelsene etter den franske revolusjon satset på før-moderne tradisjoner, finner de moderne, pseudovitenskapelige ’Weltanschauungen’ svaret i moraliserende eller estetiserende visjoner om politikk og stat. Disse totalfortolkningene må falle fra hverandre på nivået for en moderne og transparent forståelsesform. Med en fullstendig differensiert kommunikasjonsstruktur, institusjonalisert i teoretiske, moralsk-praktiske og estetiske diskurser, er det ikke lenger mulig å skjule den strukturelle og systematiske begrensningen av intersubjektivitetens formale egenskaper. Habermas hevder imidlertid at de senkapitalistiske samfunnene utvikler en funksjonell ekvivalent til ideologidannelesen gjennom utviklingen av ekspertkulturer. Forskjellen er at mens ideologiene tross alt tilbød en overgripende fortolkning av den sosiale virkeligheten, hindrer den moderne velferdsstatens ekspertkulturer på en systematisk måte hverdagsbevisstheten i å nå artikulasjonsnivået som kjennetegner det kulturelle modernes kognitive strukturer.⁶⁶

⁶⁵ Habermas (1981): II, 517

⁶⁶ Habermas (1981): II, 521

Ekspertkulturene kapsler seg inn og mister forbindelsen med den kommunikative hverdagspraksisen, og aktørene mister evnen til selv å utarbeide overgripende fortolkninger som er på høyde med differensieringene i en rasjonalisert livsverden. Hverdagsbevisstheten fragmenteres. Betingelsene for en kolonisering av livsverden er først oppfylt når hverdagsbevisstheten, som nå er forvist til en suspendert tradisjonalisme, er så oppsplittet og fragmentert at den fra sitt perifere perspektiv ikke gjennomskuer systemimperativenes tingliggjøring. Det er denne fragmenteringen som ligger under tingliggjøringen i moderne velferdsstater. Bevæpnet med monetære og byråkratiske instrumenter griper mediestyrtedelsystemer direkte inn i den symbolske reproduksjonen av livsverden. Disse systemene er, bemerker Habermas, formelt organiserte handlingsområder hvor sosiale relasjoner konstituerer seg gjennom den moderne retten. Utbredelsen av systemisk integrasjon i velferdsstaten tar derfor form av rettsliggjøringsprosesser.

Begrepet om rettsliggjøring utgjør kjernen i teorien om sosial evolusjon. Det beskriver den rettslige konsolideringen av den moderne statens utviklingstrinn. Rettsliggjøring viser både til den rettslige normeringen av stadig nye samfunnsområder, og til et juridisk regelverk som blir stadig mer detaljert. Habermas identifiserer fire bølger eller nivåer av rettsliggjøring innenfor den europeiske velferdsstatens historie. Den første bølgen finner sted under framveksten av den *borgerlige staten* under absoluttismen. Her institusjonaliserer privatretten den borgerlige økonomien i form av rettigheter som beskytter markedsaktørenes eiendom og kontraktfrihet i en åpen markedsøkonomi. Den offentlige retten autoriserer på sin side den suverene statens legale maktmonopol. I det andre fremstøtet tildeler og regulerer *rettsstaten* subjektive rettigheter som er ment å beskytte individets liv, frihet og eiendom mot monarkens politiske autoritet. I kjølvannet til den franske revolusjon oppstår den tredje bølgen av rettsliggjøring med etableringen av den *demokratiske rettsstaten* der borgerne tildeles rettigheter til å delta i utformingen av den politiske orden. Framveksten av den *demokratiske velferdsstaten* er den fjerde og siste juridifiseringsbølge. For første gang i historien blir det kapitalistiske økonomiske systemet forsøkt temmet gjennom lovgivning som skal sikre individuelle friheter overfor, og kompensere for ulikheter skapt av, imperativene fra markedet. Retten tas i bruk for å regulere og balansere klassekonflikten innenfor en arbeidssfære hvor private eiendomsbestittere har hatt uinnskrenket makt til å disponere og organisere produksjonsmidlene.⁶⁷

⁶⁷ Habermas (1981): II, 530

På denne måten teoretiserer Habermas rettsutviklingen i perspektivet til tesen om systemets frakobling fra livsverden og den økende selvstendiggjøringen av delsystemene.

Rettsliggjøringen skjer først på det tredje trinnet i denne frakoblingsprosessen, i et samfunn som tidligere har passert gjennom stammesamfunnets og det tradisjonelle statssamfunnets trinn. Beskrivelsen av den første bølgen fasen av rettsliggjøring framhever hvordan rettens institusjonalisering av styringsmediene penger og makt har som konsekvens at livsverden trenges tilbake til periferiens korporative og statusavhengige livsformer. Dermed er scenen for koloniseringen av livsverden satt. De tre neste rettsliggjøringsbølgene kan vi mot denne bakgrunnen forstå som en utvikling der livsverden begynner å yte motstand gjennom å reise ulike rettskrav vis-à-vis staten og økonomien. I andre og tredje bølge skal konstitusjonelle rettsgarantier og demokratisering temme den administrative makten, i den fjerde skal velferds- og arbeidsretten temme det økonomiske systemet. Men her, i dette siste fremstøtet av nasjonalstatlig rettsliggjøring, antar motstanden karakter av strukturell *ambivalens*. Den absoluttistiske fasens privatrettslige frislepp av markedskrefter hadde repressive virkninger for dem som var tvunget til å selge arbeidskraften sin som en vare. Her består ambivalensen i motsetningen mellom kapital og lønnsarbeid. Men når velferdsstaten skal beskytte lønnsarbeidere mot produksjonsprosessens eksterne virkninger med byråkratiske midler *tar den for hver ny frihetsgaranti en annen frihet tilbake*.

Rettsstrukturen som skal garantere friheten skaper *selv* denne ambivalensen mellom frihetsgaranti og frihetstap. Den har fire strukturelle kjennetegn som til sammen fremkaller forstyrrelser i den symbolske reproduksjonen av livsverden; de intervensjonistiske velferdsordningene innebærer en formell omstrukturering av berettigede personers livsverden gjennom *individualiserte* rettskrav; betingelsene som angir når og hvordan lovverket kommer til anvendelse er *formelt* spesifiserte på grunnlag av vitenskapelig ekspertise; de formelt spesifiserte betingelsene er tilpasset en *byråkratisk* og *effektiv* bearbeiding av sosiale problemer som dermed abstraheres fra livshistoriske kontekster og konkrete livsformer; og sosiale risiki blir bearbeidet i form av *monetær* kompensasjon i tråd med en omdefinering av livsproblemer til livsstilskonsum. Slik forvandles behovene i livsverden til imperativer utgått fra velferdsstatens byråkratiske og monetære systemer.⁶⁸ Når rettsreglene på denne måten skapes og håndheves for å tjene statens og økonomiens styringsimperativer blir retten et

⁶⁸ Habermas (1981): II, 533

medium for en indre kolonisering av livsverden. Slik blir velferdsstaten et typisk produkt av det Habermas har beskrevet som en ensidig eller ufullstendig rasjonaliseringsprosess der livsverdens ulike strukturer segmenteres i form av ekspertkulturer.

I perspektivet til brukere og klienter kan velferdsstaten altså begrunnes som en kompensasjon for markedsskapt ulikheter, dvs. som en frihetsgaranti. Sosialstaten kan betraktes som et forsøk på å temme det økonomiske systemets destruktive tendenser uten å oppheve dets egen logikk. For å lykkes med å temme det økonomiske systemet må den tilpasse seg systemets monetære og byråkratiske funksjoner. Dermed utvikler staten selv en systemkarakter. Den offentlige velferdspolitikken har først og fremst vært utformet på industrikapitalismens *produktivistiske* premisser. I dette høyst utvendige perspektivet adresseres subjektene ikke i egenskap av autonome borgere som utøver sine rettigheter gjennom demokratisk deltakelse. De tildeles ytelser i egenskap av lønnstakere og klienter som selger sin arbeidskraft på markedet. Vitenskapelig ekspertise og arbeidsmarkedets normer trenger inn i livsverden og former den etter et produktivistisk mønster. Dette har kostnader for en velferdsstat som *også* er avhengig av demokratisk legitimitet. For en stat som undergraver borgernes private og offentlige autonomi blir legitimitet en stadig knappere ressurs. For å klare å løse dette dilemmaet har velferdsstaten i følge Habermas vært nødt til å gjøre seg uavhengig av livsverdens restriksjoner.

Velferdsstatens ambivalente utvikling kan med andre ord forklares ved at velferdsstatens lovgivning ikke er tilstrekkelig forankret i ordninger for demokratisk, legitim rettsskaping. Habermas tenker seg derfor en videreføring av velferdsstatens prosjekt på et høyere refleksjonsnivå. En *refleksiv* velferdsstat *produserer* ikke legitimitet gjennom effektiv arbeidsmarkedspolitikk eller gjennom å skape og opprettholde en produktivistisk lønnsarbeideridentitet. Den *oppnår* legitimitet gjennom prosesser for gjensidig forståelse i livsverdens private og offentlige sfære. Omvendt er velferdsstaten et moment i utviklingen av politisk demokrati. Grunnleggende rettigheter skal sikre rimelige levekår og er begrunnet i den demokratiske rettsstatens prinsipper om like muligheter til å utøve de sivile og politiske rettighetene. Men den administrative maktens tendens til å forme livsverden etter sitt produktivistiske mønster viser at det ikke eksisterer noen enkel *begrepsmessig* sammenheng mellom velferdsstat og demokrati. Dette er en empirisk sammenheng som forutsetter at velferdsstaten nettopp utvikler en refleksiv form. Erfaringene fra livsverden må kunne formidles tilbake til systemet. I den politiske offentligheten kan de koloniserende

imperativene tematiseres, kritiseres og danne utgangspunkt for tiltak som kan revitalisere livsverden og gjøre den motstandsdyktig. Den refleksive velferdsstaten må derfor forankres i den radikaldemokratiske meningsdannelsen i sivilsamfunnets autonome offentligheter. Habermas utpekte opprinnelig mobiliseringen av såkalte nye sosiale bevegelser – særlig de Grønne og den radikale (ikke-kommunistiske) venstresiden – som eksempel på hvordan velferdsstatsprosjektet kunne føres videre i en mer reflektiv form. Ved å beleire det formelle parlamentariske systemet uten erobringshensikter ble subjektenes erfaringer og behov i livsverden satt på den politiske dagsorden.

Das reflexiv gewordene, nicht nur auf die Zähmung der kapitalistischen Ökonomie, sondern auf die Bändigung des Staates selbst gerichtete Sozialstaatsprojekt verliert freilich als seinen zentralen Bezugspunkt die Arbeit... Was sich normativ auszeichnen lässt, sind notwendige, aber allgemeine Bedingungen für eine kommunikative Alltagspraxis und für ein Verfahren der diskursiven Willensbildung, welche die Beteiligten *selbst* in die Lage versetzen könnten, konkrete Möglichkeiten eines besseren und weniger gefährdeten Lebens nach *eigenen* Bedürfnissen und Einsichten aus *eigener* Initiative zu verwirklichen.⁶⁹

På dette punktet er det verdt å merke seg at de fire juridifiseringsbølgene alle har funnet sted innenfor rammen av den suverene staten slik den inngår i det moderne statssystemet som vokste fram etter Westfalerfreden i 1648. Dette er relevant i den utstrekning globale eller overnasjonale regimer – i særdeleshet den Europeiske Union (EU) – tydelig demonstrerer begynnelsen på en ny juridifiseringsprosess, og dermed systemets differensiering fra livsverden, bortenfor den territorielt avgrensede velferdsstaten slik den ble utformet i den organiserte kapitalismens fase. Overføringen av sentrale lovgivningsprosesser til det overnasjonale nivået, uten en rettslig institusjonalisering av en statsborgerlig praksis som svarer til dette, svekker muligheten for en demokratisk og livsverdensbasert styring av de medierte delsystemene. Flytter vi blikket mot juridifiseringsprosesser i EU kan det se ut som om den første historiske fasen av rettsliggjøring – systemets frakobling fra livsverden – er i ferd med å gjenta seg på det overnasjonale nivået.

⁶⁹ Habermas (1985): 157-62

3. Livsverden, system og europeisk integrasjon

3.1 Habermas' lesning av det demokratiske underskuddet i EU

I artikkelen 'Staatsbürgerschaft und nationale Identität' peker Habermas på en spenning mellom demokrati og kapitalisme som til å begynne med utviklet seg innenfor den europeiske nasjonalstaten. Her har den kapitalistiske økonomien utviklet en systemmessig egendynamikk, parallelt med det byråkratiske statsapparatet: markedene for varer, kapital og arbeidskraft følger sin egen logikk uavhengig av subjektene hensikter.⁷⁰ Denne spenningen har de senere årene sprengt nasjonalstatens rammer og satt seg igjennom på det overnasjonale nivået. Konflikten mellom markeds-Europa og dels den demokratiske nasjonalstaten, dels den normative idéen om den ufullendte demokratiseringen av EU vitner om det. I EU har de-reguleringspolitikk åpnet de nasjonale markedene mot hverandre og skapt et felles marked for fri økonomisk bevegelse. Og gjennom EF's teknokratiske system er det utviklet et omfattende overnasjonalt regelverk som skal beskytte friheten og effektiviteten på markedet, overvåket og håndhevet av EF-domstolen.⁷¹ De nasjonale offentlighetene på sin side er ikke åpnet mot hverandre på en tilsvarende måte. Hvis EU skal være noe mer enn et stadig ekspanderende frihandelsområde, må Unionen derfor lykkes med den 'lukking' som finner sted gjennom den politiske integrasjonsprosessen som har pågått siden medlemsstatene skrev under Maastricht-traktaten i 1992. Med termer fra politisk teori kunne vi snakke om en politisk lukking av markedet gjennom demokratisk skapt rett. Markedet må temmes gjennom politikken, og demokratiet er det eneste gyldige prinsipp for legitimering av politisk makt i et posttradisjonelt og pluralistisk samfunn.

Habermas' problematisering av forholdet mellom kapitalisme og demokrati bygger imidlertid på noe mer enn empiriske observasjoner av konflikter mellom økonomisk markedsbygging og demokratisk politikk. Vokabularet Habermas betjener seg av når han omtaler denne konflikten er i stor utstrekning hentet fra teorien om kommunikativ handling. Fra dette handlingsbegrepet utvikler han en teori om samfunnet som livsverden og system, og det er denne teorien som utgjør grunnlaget for hans forståelse av den post-nasjonale

⁷⁰ Habermas (1992): 643

⁷¹ Det Europeiske Fellesskapet (EF) er navnet på rettsfellesskapet av stater som ble etablert gjennom EF-traktaten. EF-retten har en personkrets som går ut over EU sine grenser, da den også omfatter borgerne i de statene som har inngått avtaler med EU, hvorav Norge er ett eksempel. EF-retten håndheves av EF-domstolen i Luxembourg.

konstellasjonen. Begrepene åpning og lukking viser derfor ikke til territorielle, politiske eller økonomiske *grenser*, men til en bestemt dynamikk i form av *grenseprosesser* mellom livsverden og system som to områder for samfunnsmessig integrasjon. Når desentraliserte aktører tar beslutninger via markeder, transportforbindelser, kommunikasjonsnettverk osv. etablerer de horisontale relasjoner i form av bytte og mobilitet. Slike relasjoner stabiliserer seg gjennom at handlingskonsekvensene er kommet effektivt i stand og blir vurderte som positive av aktørene. Denne *funksjonelle* integrasjonsformen konkurrerer i følge Habermas med samordning av handlinger gjennom begrunnet tilslutning, intersubjektivt anerkjente normer og felles verdier. *Sosial* integrasjon finner sted innenfor livsverden og er formidlet gjennom aktørenes bevissthet. Den politiske integrasjon som finner sted via det demokratiske statsborgerskapet utgjør nå et aspekt av denne allmenne formen for sosial integrasjon. Den egentlige kilden til spenningen mellom kapitalisme og demokrati er derfor at markedet tilhører systemet, mens det demokratiske fellesskapet er en del av livsverden. I den omfattende sluttbetraktningen i *Theorie des kommunikativen Handelns* beskrives denne spenningen som *uoppløselig*:

Der normative Sinn der Demokratie lässt sich gesellschaftstheoretisch auf die Formel bringen, dass die Erfüllung funktionaler Notwendigkeiten systemisch integrierter Handlungsbereiche an der Integrität der Lebenswelt, d.h. an der Forderungen der auf soziale Integration angewiesenen Handlungsbereiche ihre Grenze finden soll... Der systemische Eigensinn des Kapitalismus lässt sich gesellschaftstheoretisch auf die Formel bringen, dass die funktionalen Notwendigkeiten der systemisch integrierten Handlungsbereiche erforderlichenfalls auch auf Kosten einer Technisierung der Lebenswelt erfüllt werden soll.⁷²

Kombinasjonen av sosialfilosofisk modernitetsanalyse og politisk teori særmerker Habermas' tilnærming til rettsstat og demokrati. I vår sammenheng gir den en teoretisk forklaring på hvorfor den kapitalistiske moderniseringen ikke trenger å føre til en utvikling av den demokratiske rettsstaten, men tvert i mot risikerer å undergrave de demokratiske idealene. I den grad administrativ makt og penger har blitt et anonymt medium for samfunnsmessig integrasjon, legges stadig flere samfunnsområder inn under systemets funksjonelle logikk. Habermas mener dette er særlig tydelig innenfor EU. Han henviser til administrative eliter som har frigjort seg fra sine nasjonale kontekster: "Profesjonelt arbeidende tjenestemenn danner et byråkrati som er frikoblet fra demokratiske prosesser."⁷³ Situasjonen forsterker selvstendigjøringen av økonomiske imperativer og statliggjøringen av politikken – to

⁷² Habermas (1981): II, 507-8

⁷³ Habermas (1992): 643

prosesser som har pågått lenge og uavbrutt innenfor nasjonalstaten. Teknokratiet fører dessuten til at gapet mellom å være 'berørt part' og 'politisk deltaker' vokser. Resultatet har vært juridifisering, dvs. rettsliggjøring uten demokratisk politikk. Med rettigheter som juridisk våpen har EF lagt til rette for at borgerne kan realisere sin private autonomi innenfor et grensefritt marked – med EF-domstolen som garantist. Utøvelsen av retten til fri bevegelse har i neste omgang gitt opphav til ytterligere behov for koordinering innenfor politiske områder som skatte-, innvandrings-, miljø- og sosialpolitikk.

Habermas er kritisk til den europeiske rettighetspolitikken og mener den er et empirisk eksempel på T.H. Marshalls teori om ekspansjonen av borgerrettigheter i England. I følge denne teorien har statsborgerstatusen utviklet seg etter en historisk linje. Borgerne har blitt tildelt sivilt, politisk og sosialt medlemskap gjennom inklusjon i stadig ekspanderende personkretser. Marshalls sosiologiske beskrivelse av erverv og utvidelse av statsborgerskapet gjennom inklusjon avslører imidlertid et funksjonelt perspektiv på rettigheter. *Derfor blir den nøytral i forhold til øket eller minsket autonomi.* Den europeiske rettsdannelsen speiler dette autonomi-blinde perspektivet på rettigheter og er et klart eksempel på at inkluderingen av et økende antall individer i juridiske personkretser ikke trenger å styrke den faktiske utnyttelsen av en aktiv statsborgerstatus. For ”bare de politiske deltakerrettighetene gir borgernes rettsstatus en refleksiv, selvrefererende karakter (...). Rettsstat og sosialstat er i prinsippet mulige uten demokrati.”⁷⁴ Heller ikke på europeisk nivå er problemet at politiske og juridiske organer til sammen utgjør et mer eller mindre selvstendiggjort system. I tråd med T. Parsons peker Habermas på at både markedet og statsapparatet må utvikle seg som systemer som følger sin egen logikk for å kunne utøve sine funksjoner i et høykomplekst, moderne samfunn. Men i den grad de lukker seg fullstendig for sine omverdener, utvikler de en tendens til kun å følge sine egne imperativer; penger og makt. Samtidig fortrenses borgerne til den perifere rollen som organisasjonsmedlemmer. Svekkingen av medborgerrollen har imidlertid kostnader for systemet. Den politisk-administrative makten er nemlig avhengig av legitimitet for å kunne fatte og implementere sine beslutninger, dvs. disse må *anerkjennes* som legitime gjennom prosesser for innbyrdes forståelse mellom subjekter innenfor livsverden. Derfor må den politisk-administrative makten være institusjonelt forankret i livsverdens offentlige sfære. I klartekst betyr dette at myndighetens maktutøvelse må være forankret i demokratiske prosesser for menings- og viljesdannelse i og utenfor formelle parlamentariske organer.

⁷⁴ Habermas (1992): 647

Habermas' diskursteori om demokrati handler nettopp om offentligheten som det punkt hvor det politiske systemet og livsverden møtes.

Det er ikke tilfeldig at Habermas velger den offentlige sfære som teoretisk utgangspunkt for sin demokratiteori. Det er først her, utenfor det politiske systemets effektivitetskrav og handlingstvang, at det er mulig å lokalisere en autonom meningsdannelse blant kommunikativt handlende aktører. Erkjennelsen av den moderne politikkens systemkarakter gjør at Habermas er kritisk til den republikanske forestillingen om samfunnet som en politisk totalitet, et politisk fellesskap integrert gjennom felles normer, verdier og identitet. Denne grunnforestillingen gjør den republikanske posisjonen innenfor debatten om demokrati og statsborgerskap *systemblind*. En implikasjon av systemblindhet er et inadekvat bilde av konflikten mellom kapitalisme og byråkratisk makt på den ene siden og demokrati på den andre. Økonomiens og politikkens systemkarakter har nemlig som konsekvens at de to ikke lenger kan demokratiseres innenfra. En republikansk innforlivelse av systemet i livsverden ville ødelegge systemets evne til å fungere, dvs. dets evne til å sørge for samfunnets materielle reproduksjon. Oppgaven for en kritisk samfunnsteori som er på høyde med det moderne samfunnets realiteter er derfor ikke å overvinne systemene økonomi og politikk, men å skape en ny maktfordeling i den samfunnsmessige integrasjonen. Som allerede nevnt kan dette bare skje gjennom å opprette en demokratisk 'demning' som hindrer systemet i å trenge seg inn på livsverdens områder og kolonisere dem. Det gjelder å institusjonalisere noen demokratiske mekanismer som kan beskytte den politiske offentligheten innenfor livsverden mot statlige styringsimperativer. Mekanismene skal formidle mellom den uformelle meningsdannelsen i sivilsamfunnets autonome offentligheter og det formelle politiske systemet. Fellesskapets konkrete normer og verdier er imidlertid uegnet til å formidle konkrete budskap fra livsverden til samfunnsområder hvor handlinger koordineres anonymt gjennom kunstige og spesialiserte 'språk' som penger og makt (sanksjonert gjennom den binære rettskoden legal/illegal). Til alt hell tillater diskursteorien om rett og demokrati en langt mer abstrakt forestilling om samfunnsmessig formidling.⁷⁵ Takket være sine tre formegenskaper legitimitet, positivitet og sanksjonerbarhet er *retten* det medium som kan formidle budskap mellom system og livsverden. Gjennom rettskoden kan borgernes tematisering av interesser og behov i den offentlige og private sfære oversettes fra ordinær kommunikasjon til budskap som er forståelige for de øvrige delsystemene i samfunnet.

⁷⁵ Habermas (1992): 648

Dermed er vi ved kjernen av selve legitimitetsproblematikken i EU. Unionen har et velutviklet rettssystem og et sett av overnasjonale politiske institusjoner. Dette gjør EU til en unik organisasjon sammenlignet med andre globale institusjoner eller organisasjoner. Unionens politiske beslutninger er imidlertid legitimert på en indirekte måte gjennom representanter fra regjeringene i medlemslandene. Resultatet er juridifisering. I lys av Habermas' demokratiteori er dette likevel ikke primært et spørsmål om å utvikle tradisjonelle politiske institusjoner på overnasjonalt nivå. Juridifisering har allerede lenge funnet sted innenfor nasjonalstatens politiske system. Bare en radikaldemokratisk meningsdannelse i autonome offentligheter vil kunne innfri de normative kravene som borger- og menneskerettigheter stiller.

Når Habermas drøfter muligheten av en form for statsborgerskap på europeisk nivå, tar han som utgangspunkt den nasjonalstatlige fragmenteringen av offentligheten. Fragmenteringen av den europeiske offentligheten gjør i realiteten en demokratisk formidling av budskap fra kommunikativt handlende subjekter i livsverden til systemene økonomi og administrativ politikk nesten umulig. Eller omvendt: En viktig mulighetsbetingelse for en slik radikaldemokratisk formidling er at det får utvikle seg en transnasjonal offentlig sfære i Europa. Dersom den politiske integrasjonsprosessen får foregå løsrevet fra prosesser for innbyrdes forståelse i livsverden, risikerer vi at den forfaller til systemintegrasjon. Selv om spørsmålet om muligheten for å utvikle en europeisk offentlighet er av empirisk art, er det filosofisk sett viktig å påpeke det prinsipielle poenget om at beslutningsprosessene må forankres i en europeisk offentlighet. En empirisk konsekvens kunne likevel tenkes å være at en slik demokratisk forankring vil generere nye offentligheter rundt aktuelle problemstillinger av grenseoverskridende art. Med 'europeisk offentlighet' forstår Habermas en transnasjonal, overgripende offentlighet, et kommunikativt rom der både nasjonale og lokale offentligheter kunne åpne seg mot hverandre. Slik kunne felles problemer tematiseres og drøftes i lys av de ulike regionale, nasjonale og lokale tradisjonene i Europa. En idé om allmenngjørbare interesser i europeisk målestokk må bygge på 'Verständigungsprosesser' blant europeiske borgere, og slike prosesser må til slutt finne sin form i en overgripende, europeisk offentlighet. Dersom det ikke utvikler seg en felles politisk offentlighet som kunne danne grunnlag for en politisk integrasjon i EU, ser Habermas for seg at integrasjonsprosessen reverseres og at unionen faller tilbake til et økonomisk frihandelsområde. Dette vil bane vei for en nyliberalistisk markedspolitik i Europa. En slik politikk vil forsterke systemets kolonisering av livsverden i Europa på to måter. Den vil innebære en politikk som avvikler

seg selv ved å kjøpe seg markedsfrihet i bytte mot demokratisk politikk. Markedet overtar enda mer av handlingskoordineringen innenfor livsverden. Dermed eser systemet ytterligere ut, på bekostning av livsverden. Utviklingen vil også forsterke den tendensen til juridifisering som allerede har pågått lenge innenfor velferdspolitikken i form av europeiske forordninger vedtatt på grunnlag av ekspertkunnskap, og med det formål å samordne nasjonale velferdsytelser med de fire markedsfrihetene fra EF-traktaten. EF-traktaten er det 'konstitusjonelle' grunnlaget for den økonomiske integrasjonspolitikken.

3.2 Velferdsstaten under press fra globaliseringen

Vi har sett at Habermas i teorien om kommunikativ handling framhever velferdsstaten som paradeeksemplet på systemets kolonisering av livsverden. I de postnasjonale skriftene tar teorien om kolonisering i så måte en ny og interessant vending. Her rettes fokus i stedet mot presset som det liberale markedsprosjektet i EU, og juridifiseringen som følger i kjølvannet av den, øver på den demokratiske velferdsstaten. Den kontinentale rekkevidden til systemintegrasjon på europeisk nivå gir dessuten forholdet mellom system og livsverden en ny *romlig* dimensjon. Den økonomiske markedsintegrasjonen gjennom de fire markedsfrihetene, opprettelsen av en europeisk sentralbank og en egen regional valutasone tolker Habermas som en form for globalisering i europeisk målestokk. De nasjonale velferdsstatene tvinges til å føre en økonomisk og sosial politikk som senker produksjonskostnadene og gjør det attraktivt å investere. Resultatet er kutt i velferdsgoder og andre offentlige utgifter. Dette går ut over velferdsstaten som en del av livsverden, dvs. som et demokratisk prinsipp for lik mulighet til utøvelsen av en aktiv statsborgerstatus.

Mye av EU's politikk innenfor den såkalte sosiale dimensjonen peker på samme måte i retning av et markedsprosjekt. De sosiale rettighetene bygges inn i, og tilpasses, markedsborgerskapet. Dette er en rent funksjonalistisk fortolkning av sosiale rettigheter som ser på velferdsstaten som en rekvisitt for markedsbygging, snarere enn som et demokratisk prinsipp. Gjennom juridiske forordninger og domstolsavgjørelser spinnnes et stadig tettere nett rundt de gamle, nasjonale velferdsordningene og danner en koordinerende, overnasjonal sosialpolitikk. Denne juridifiserte politikken har det fundamentale økonomiske prinsippet om fri bevegelse av arbeidskraft som sitt rettslige utgangspunkt. Som vi skal se i et senere kapittel kommer denne politikken i konflikt med *andre* prinsipper for medlemskap i velferdsstaten som verken tar hensyn til yrkesaktivitet eller andre økonomiske bidrag. Det er ingen

overdrivelse å si at det mest integrerte feltet innenfor europeisk sosialpolitikk, den koordinerende trygderetten, forsterker den dimensjonen av den nasjonale velferdsstaten som faller inn under det økonomiske og administrative systemet. Allerede i 1990 gir Habermas følgende beskrivelse av en utvikling som har pågått uavbrutt fram til i dag:

Das neue Niveau wirtschaftlicher Interdependenzen lässt einen wachsenden Koordinationsbedarf auch für andere Politikfelder wie Umweltpolitik, Steuer- und Sozialpolitik, Bildungspolitik usw. erwarten. Und dieser Regulierungsbedarf dürfte wiederum nach Massgabe der Sicherung gleicher Wettbewerbsverhältnisse primär unter wirtschaftlichen Rationalitätskriterien verarbeitet werden.⁷⁶

Velferdsstaten kan sees på som et historisk enestående forsøk på en politisk og rettslig temming av kapitalismen innenfra. Habermas anerkjenner den som kulminasjonen av en progressiv rettsutvikling hvor statens borgere gjennom politisk motstand får del i, og utøver, sine sivile, politiske og sosiale rettigheter. Innenfor den politiske mentaliteten som utviklet seg i Europa etter 2. verdenskrig fikk velferdsstaten etter hvert status som legitimitetsbetingelse for den demokratiske rettsstaten. Habermas forsvaret velferdsstaten som institusjonaliseringen av et politisk rettferdighetsprinsipp, men advarer – som vi så ovenfor – mot denne statstypens byråkratiske og normaliserende trekk – ”så overbevisende kritisert av Foucault”.⁷⁷ Og han fortsetter med å si at de sosiale forskjellene har vært av en slik art at status quo aldri har vært uforenlig med de normative løftene fra den demokratiske og liberale tradisjon som er nedfelt i våre konstitusjonelle prinsipper. Men for at velferdsstaten ikke skal undergrave den friheten den sies å skulle forsvare, må den bli refleksiv.

Habermas hevder imidlertid at en slik refleksiv rettslig og politisk temming ikke lenger er mulig innenfor rammen av nasjonalstaten. Til det har staten mistet for mye av sitt opprinnelige handlingsrom. Nå har statene selv ført en aktiv økonomisk liberaliseringspolitikk og på denne måten mer eller mindre direkte bidratt til å innføre såkalte markedsløsninger på stadig flere politikkområder. Men uansett hvordan vi vurderer årsakssammenhengene mellom kapital og politisk styring, så er den aktuelle situasjonen preget av at det ikke er staten som legger premissene for den kapitalistiske økonomien, men den globaliserte kapitalismens imperativer som tvinger statene til å føre en mer og mer markedsvennlig politikk.⁷⁸ Resultatet

⁷⁶ Op.cit. 646

⁷⁷ Habermas 2000: 33

⁷⁸ ”Heute sind eher die Staaten in Märkte als die Volkswirtschaften in staatliche Grenzen eingebettet.“ Habermas 2001: 87

er at finanskapitalens, varenes, arbeidskraftens og tjenestetilbydernes bevegelser unndrar seg nasjonalstatens demokratiske kontroll. De nasjonale regjeringenes mulighet til å påvirke det økonomiske kretsløpet i stort, avtar i takt med at tilgangen på skattbar kapital skrumper inn. Den raskt økende kapitalmobiliteten vanskeliggjør statens tilgang på avkastning fra kapital og formuer. Bare trusler om flytting av kapital og produksjon til mer kapitalvennlige omgivelser er nok til å sette i gang en kostnadssenkende spiral. Habermas skriver at siden åtti-tallet har skattene på toppinntekter, kapital og næringsvirksomhet sunket så mye innenfor OECD-landene at det har ført til økt beskatning av gjennomsnittsinntekter og alminnelig forbruk. Innenfor stadig mer globaliserte markeder har balansen mellom kapital og politisk makt forskjøvet seg entydig i retning av minsket autonomi og handlingsrom for statlige aktører. 'Keynesianisme i ett land' er i følge Habermas blitt umulig. Med dette mener han at statens evne til å drive økonomisk makrostyring avtar. Et eksempel på dette er at arbeidsledighet ikke lenger kan bekjempes ved en ekspansiv finans- og pengepolitikk innenfor nasjonalstatens grenser. Samtidig møter statene økt konkurranse fra mektige multinasjonale selskap.⁷⁹ Men denne maktforskyvningen lar seg i følge Habermas bedre analysere i språket fra Parsons' teori om styringsmedier enn i et tradisjonelt maktteoretisk språk:

Geld substituiert Macht: Die Regulierungsmacht kollektiv bindender Entscheidungen operiert nach einer anderen Logik als der Regelungsmechanismus des Marktes. Nur die Macht läßt sich beispielsweise demokratisieren, nicht das Geld. Deshalb entfallen per se Möglichkeiten demokratischer Selbststeuerung in dem Maße, wie die Regulierung gesellschaftlicher Bereiche vom einen Medium auf das andere übergeht.⁸⁰

Verdisettingen av den nasjonale økonomiske politikken er overført fra politikere til de internasjonale børsene. At markedet fortrenger politikken viser seg samlet sett i at nasjonalstaten i økende grad mister evnen til å kreve inn tilstrekkelig skatt, stimulere den økonomiske veksten og dermed sikre et vesentlig grunnlag for sin legitimitet, men uten at funksjonelle ekvivalenter blir skapt. For disse to funksjonene blir ikke kompensert på det overnasjonale nivået. Det avgjørende spørsmålet er i følge Habermas hvordan nasjonalstaten skal møte avmakten som følger i kjølvannet av velferdsstatens stadig innskrunpende skattegrunnlag og avtagende evne til økonomisk makrostyring. Han er kritisk til såvel en ny nasjonal proteksjonisme som ikke kan forklare hvordan verdenssamfunnet skal kunne splittes

⁷⁹ Habermas 1998: 118-19

⁸⁰ Habermas 1998: 119-20

opp igjen i sine opprinnelige segmenter, som til en politikk som avviker seg selv til fordel for postnasjonale nettverk.⁸¹ Den postmoderne nyliberalismen kan ikke forklare hvordan nasjonalstatens underskudd på styringskapasitet og legitimitet kan utlignes på overnasjonalt nivå uten at nye politiske reguleringsformer oppstår. Den kan med andre ord ikke svare på spørsmålet om hvordan markedet kan bygges inn i demokratiske rammer innenfor en globalisert økonomi der deler av den økonomiske makten har forlatt nasjonalstaten – og samtidig beholde all den makten der som faktisk lar seg utøve. Dvs. at dersom makten ikke lar seg utøve der så må den demokratiske selvbestemmelsesretten strekkes ut til det punktet makten befinner seg.

Systemintegrasjon på europeisk nivå kan i dette perspektivet sies å aktivisere en 'motstandsbevegelse' innenfor livsverden i form av et krav om postnasjonalt demokrati på regionalt nivå. Det er, som nevnt, denne evnen til å motvirke systemets kolonisering av livsverden som er kjernen i Habermas' demokratiteori. Innenfor den europeiske varianten av økonomisk globalisering skjer koloniseringen primært i form av juridifisering. Derfor handler en vellykket politisk integrasjonsprosess i EU om å 'ta igjen' utviklingen av det indre markedet og juridifiseringsprosessen som konstituerer og opprettholder det. Den perspektivløse tilpasningen til markedsposisjoneringens imperativer må møtes med et utkast til en transnasjonal politikk for innhentning og innhegning av globale nettverk.⁸² Dette betyr at nasjonalstatene paradoksalt nok allerede nå må forfølge et program som de bare kan realisere ved å overskride sine nåværende begrensede handlingsmuligheter.⁸³ Denne overgangen til en postnasjonal konstellasjon må imidlertid ta hensyn til den subtile dynamikken mellom åpning og fornyet lukking av sosialt integrerte livsverdener.

Habermas tar utgangspunkt i den systemteoretiske forutsetningen at stater – liksom stammesamfunn, religiøse samfunn og imperier – kan åpne og lukke seg mot sine omverdener. Denne dynamikken endrer også livsverdens horisont og den sosiale integrasjonens natur. Utbredelsen av nettverk for utveksling av varer, penger, personer og nyheter krever en mobilitet som sprenger livsverdens romlige og tidsmessige horisont. Dermed svekkes tilskrevne bindinger til familie, sted, sosial bakgrunn og tradisjon. Hver ny moderniseringsbølge betyr en åpning og fornyet lukking av den intersubjektive livsverden.

⁸¹ Nasjonal proteksjonisme i denne forstand er blitt forsvart av statsviteren Øyvind Østerud. For et informert oppgjør med Østeruds kritikk av Habermas' euro-føderalisme, se Holst (2007).

⁸² Habermas 1998: 124; Habermas 2001: 115

⁸³ Habermas 1998: 125

Slike endringer i den sosiale integrasjonens form har den klassiske sosiologien beskrevet som overgangen fra status til kontrakt, fra fellesskap til samfunn og fra mekanisk til organisk solidaritet. Som vi har sett er teorien om kommunikatív handling i vesentlig grad et forsøk på å rekonstruere den sosiale integrasjonens formendring som en overgang fra handlingskoordinering på grunnlag av en kulturell overlevering som er immun mot kritikk til handlingskoordinering på grunnlag av enighet oppnådd gjennom lingvistisk, forståelsesorientert handling. Begge versjonene, den sosiologiske og den kommunikasjonsteoretiske, gir oss et bilde av aktører som er kastet ut i den ambivalente situasjonen et voksende opsjonsspillerom fører med seg. Men den kommunikasjonsteoretiske versjonen er bedre egnet til å begrunne hvorfor de 'frisatte' aktørene i det minste er autonome og tilregnelige aktører som er på høyde med læringsprosessene i et differensiert kulturelt moderne. Habermas advarer mot det vi med et typisk uttrykk fra hans eget vokabular kunne kalle nykonservative reaksjoner mot den nettopp omtalte liberaliseringen fra sterkt integrerte livsverdener. Slike former for politisk lukking holder gjerne romantiske og utopiske bilder av en forsonet og sedelig livsform opp som et forsvar mot en overveldende modernisering. Som et svar på fremmedgjøring, anomi og en tapt etisk livssammenheng forsøker man å oppheve eller snu differensieringene i det moderne og i stedet rendyrke moralen (fundamentalisme), vitenskapen (scientisme) eller kunsten (estetisering). Det regressive ved disse utopiene er at de verken yter rettferdighet overfor det befriende potensialet til en påtvunget åpning av en samfunnsformasjon i oppløsning, eller overfor det moderne samfunnets kompleksitet. Både Hegel, den unge Marx, den tidlige sosialismen – og vi kan føye til Durkheim – satte sin lit til at de korporative fellesskapenes sosialintegrative kraft, knyttet til yrkesstender eller produksjonssammenslutninger, skulle bevares ved å transformeres under den pågående industrialiseringens arbeidsbetingelser. Men dette vil i følge Habermas bare føre til nye og alvorligere samfunnspatologier, noe fascismens estetisering av politikken kan tjene som et ekstremt eksempel på. Habermas viser da også til Karl Polanyi som i *The Great Transformation* fra 1944 beskriver fascismen som nettopp et mislykket forsøk på politisk lukking.

En fornyet lukking av livsverden må i stedet skje ved en ny organisering i de tre dimensjonene selvbevissthet, selvbestemmelse og selvrealisering som har preget det modernes selvforståelse. Dermed trenger ikke lukkingen å skje til prisen av en innsnevret horisont. Horisonten vil tvertom bli utvidet ved at spillerommet blir større innenfor alle disse dimensjonene, dvs. spillerom for refleksiv tilegning av identitetsskapende overleveringer, for

autonomi i vår omgang med hverandre og i forhold til samfunnets normer, og for individuell gestaltning av våre personlige liv. Disse mer eller mindre vellykkede læringsprosessene nedfeller seg i eksemplariske livsformer, og Habermas nevner som eksempel fire emansipatoriske trekk ved livsformen til *det europeiske borgerskapet*: selvbestemmelse, deltakelse, frihet og toleranse. Dette er verdier som mot slutten av det 18. århundret ble artikulert i ideene om folkesuverenitet og menneskerettigheter. Etter de to store revolusjonene i Frankrike og Amerika står derfor enhver fornyet lukking av et politisk fellesskap under den egalitære universalismens forbehold. Dermed kan det dannes en statsborgerlig solidaritet på et nivå som er mer universelt og samtidig har større sensibilitet for forskjeller enn det nasjonale avstammingsfellesskapet.

Globaliseringen tvinger nemlig nasjonalstaten til både å åpne seg *innover* mot et voksende kulturelt mangfold og bosatte ikke-borgere, så vel som *utover* mot regionale og internasjonale regimer som begrenser regjeringenes handlingsrom. Habermas legger ikke skjul på at også den *kulturelle* globaliseringen skaper endrede forutsetninger for statens styringsevne, og at en fornyet politisk lukking må bygge på den forutsetningen at de europeiske nasjonalstatene har blitt *flerkulturelle* stater. Mens det tidligere var høy grad av sammenfall mellom innbyggernes statsborgerskap og deres kulturelle identitet, har ikke minst innvandringen endret befolkningens etniske sammensetning. I de flerkulturelle europeiske nasjonalstatene faller derfor stat og nasjon ikke lenger sammen. Normativt sett er forankringen av den demokratiske prosessen i en felles politisk kultur en *inkluderende* praksis for selvlovgivning hvor alle kan delta. På den annen side vil det flerkulturelle samfunnet framtvinge en anerkjennelsespolitikk som utforder det *nasjonale* grunnlaget for den statsborgerlige solidariteten. Nå har likevel begrepet om en 'statsborger' fra begynnelsen av vært knyttet til en idé om nasjonen som et politisk fellesskap. 'Nasjon' var opprinnelig betegnelsen på et geografisk definert avstammingsfellesskap som er integrert gjennom språk, kultur og tradisjon. Men allerede i den tidlige moderne epoken begynner nasjonsbegrepet å symbolisere suverenitet. Fra å betegne en førpolitisk størrelse går nasjonsbegrepet etter den franske revolusjon over til å betegne noe som er konstitutivt for borgernes *politiske* identitet innenfor rammen av et demokratisk fellesskap. Borgernasjonen henter ikke identiteten sin fra etnisk-kulturelle kjennetegn, men fra statsborgernes aktive utøvelse av sine demokratiske rettigheter til deltakelse og kommunikasjon. Habermas hevder at nasjonsbevisstheten historisk sett var en viktig katalysator for den statsborgerrollen som vokste fram etter den franske revolusjon. Den fremmet identifikasjon med en rolle som både var abstrakt og likevel krevde stor grad av

personlig engasjement – til og med offer: Forpliktelsen til å være beredt til å dø for fedrelandet – verneplikten var en statsborgerlig plikt – ble den ytterste bekreftelsen av borgernes *politiske* forpliktelse og av den nødvendige gjensidige tillit og solidaritet blant fremmede som en vesentlig forutsetning for statlig myndighetsutøvelse i sin moderne form. Så langt kan Habermas altså si seg enig i C. Offes påstand om at konstitusjonen ikke bare etablerer et demos – en abstrakt lovgiver – men et demos som befinner seg innenfor en historisk og kulturell kontekst og derfor samtidig former seg selv til et etnos.⁸⁴ Men hvor Offe argumenterer for at dette er en intern og nærmest begrepsmessig sammenheng, hevder Habermas at sammenhengen er historisk temporær og funksjonell.⁸⁵ Kampen for politiske deltakerrettigheter antok historisk sett form av en kamp for nasjonsfolkets suverenitet vis-à-vis eneveldet. Men ”begrepsmessig var statsborgerskapet alltid uavhengig av den nasjonale identiteten.”⁸⁶ Og sikringen av en bakgrunnskonsensus gjennom kulturell homogenitet blir ”overflødig som katalysator og forutsetning for demokrati i den grad en offentlig, diskursivt strukturert menings- og viljesdannelse også gjør innbyrdes forståelse mellom fremmede mulig.”⁸⁷ En politikk som skal sikre en likeverdig sameksistens mellom livsformene til forskjellige etniske grupper, språkgrupper, religiøse grupper etc. vil etter Habermas’ oppfatning nødvendigvis sette i gang den smertefulle prosessen det er å måtte splitte opp det symbiotiske forholdet mellom den nasjonale majoritetskulturen og den allmenne politiske kulturen. Men dette er en forutsetning for at alle borgerne skal kunne identifisere seg i like stor grad med landets politiske kultur. I den grad det lykkes å omstille den demokratiske solidariteten fra et nasjonalt avstammingsfellesskap til et rent politisk grunnlag åpner den politiske kulturen for en forfatningspatriotisme.

Til sammen avdekker beskrivelsen av den økonomiske og kulturelle globaliseringen en tilstand og konstellasjon som Habermas mener seg berettiget til å omtale som ’postnasjonal’. Den kjennetegnes i første rekke av en paradoksal ubalanse mellom postnasjonale tendenser og problemkompleks som venter på å bearbeides bortenfor nasjonalstaten, og en erkjennelse og forsøksvis bearbeiding av problemene i et perspektiv som fremdeles er intimt knyttet til nasjonalstaten. Økonomi, kultur, miljø og sikkerhetspolitikk er eksempler på områder som er globaliserte – de politiske rammene for å håndtere problemer som måtte oppstå der er ikke globaliserte på tilsvarende måte. Det er her viktig å være oppmerksom på at Habermas ikke

⁸⁴ Se Offe 2000

⁸⁵ Habermas 1992: 636-7

⁸⁶ Habermas 1992: 637

⁸⁷ Habermas 1998: 113

dermed treffer en forhåndsavgjørelse med hensyn på bestemte institusjonelle løsninger. Han skriver at dersom en politisk lukking av den postnasjonale konstellasjonen skal skje uten samfunnspatologiske sidevirkninger må politikken – også den som skal bringes på høyde med, og regulere, markedet – finne en institusjonell form som ikke faller bakenfor legitimeringsformene som ligger til grunn for prinsippet om demokratisk selvbestemmelse. Den radikaldemokratiske impulsen som er bestemmende for hele hans rettsfilosofi, bl.a. uttrykt i idéen om diskursivt demokrati, gir oss likevel en pekepinn om hva dette handler om. Det er for eksempel åpenbart at Habermas ikke ser for seg noen avstøpning av den tradisjonelle nasjonalstatlige demokratimodellen på det overnasjonale nivået. Som vi skal se senere er det rimelig å tolke Habermas dit hen at et fullt utviklet system av lovgivende, utøvende og dømmende maktinstanser på europeisk nivå vil være en nødvendig, men på ingen måte tilstrekkelig betingelse for å motvirke den kolonisering av livsverden som nå også finner sted bortenfor nasjonalstaten. Demokratiet er for Habermas det eneste politiske styringsprinsipp som kan bidra til å styrke strategiene innenfor livsverden vis-à-vis imperativene fra de overdimensjonerte systemene økonomi og forvaltning. Men demokratiet kan bare fylle denne funksjonen dersom det fremmer den prosessen Habermas har kalt rasjonalisering av livsverden og som vil være en forutsetning for utviklingen av pan-europeisk solidaritet, pluralisme og demokrati. Utfordringen er å utvikle en postnasjonal konstellasjon som kan bidra til å gjenopprette og styrke balansen mellom de tre dimensjonene kultur, samfunn og personlighet i livsverden. Den politiske lukkingen må m.a.o. skje i form av en *kritisk formidling* mellom, på den ene siden, de mange og til dels lukkede ekspertkulturene som nå ikke minst manifesterer seg på overnasjonalt nivå, og på den andre siden individer, og grupper av individer, som handler innenfor sine hverdagskontekster. Det er derfor nødvendig å institusjonalisere effektiv diskusjon og deliberasjon omkring saker av offentlig interesse og som angår det felles beste, og dermed styrke og utvide kontaktflatene mellom borgerne og profesjonelle politikere og byråkrater.

Etter grunnleggelsen av Bretton Woods-systemet i 1944 kunne de fleste industrilandene føre en mer eller mindre vellykket velferdsstatspolitikk i etterkrigsårene. I mellomtiden er også denne vellykkede politiske lukkingen brakt til et opphør som følge av en politisk gjennomført deregulering av verdensomspennende markeder. Polanyi beskrev en 'dobbelts bevegelse' – deregulering av verdenshandelen i det 19. århundret og den fornyede reguleringen i det 20. århundret. Habermas spør seg nå om denne beskrivelsen kan tjene som modell for å avdekke mulighetene for en ikke-regressiv, politisk lukking av et globalt verdenssamfunn preget av

gjensidig avhengighet. For det er heller ingen grunn til å glorifisere etterkrigstidens sosialstatlig temmede industrisamfunn – det organiserte moderne, som i følge P. Wagner følger etter det liberale moderne.⁸⁸ Mellom 1890 og 1970 konsolideres et nasjonalstatlig rammeverk omkring det sivile samfunnet. Individuelle identiteter så vel som politiske og økonomiske praksiser struktureres omkring sentrale ordnende prinsipper som stat, nasjon og klasse. Det organiserte moderne karakteriseres også gjennom omfattende standardisering og kodifisering, først og fremst ved utvidelse av en byråkratisk logikk. Hensikten er å redusere usikkerhet i en periode preget av intens politisk og økonomisk endring. Standardisering av alt fra inntektsbiografier, sosialforsikring og familiepolitikk til produksjon og konsum, er uttrykk for en normaliserende tvang som truer med å oppheve den statsborgerlige friheten sosialstaten var ment å skulle garantere.

Mot denne bakgrunnen innrømmer Habermas at trender som kjennetegner den tyske sosiologen U. Becks 'refleksive modernisering', nedbygging av byråkratier og hierarkier i offentlig sektor, endrede kjønns- og familienormer og færre konvensjonelle føringer på konsument- og livsstil, framstår som lyspunkter som får den allmenne oppløsningen av det organiserte moderne til å framstå med en viss sjarm. Men i begeistringen for individualisering av livsløp og livsstil, for færre tradisjonelle føringer på arbeidsbiografier og for større autonomi i politisk velgeratferd, glemmer mange at denne utviklingen også har sine svært mørke sider:

In der "Flexibilisierung" der Arbeitsbiographien verbirgt sich eine Deregulierung des Arbeitsmarktes, die das Risiko der Arbeitslosigkeit erhöht; in der „Individualisierung“ der Lebensläufe verrät sich eine erzwungene Mobilität, die mit langfristigen Bindungen in Konflikt gerät; und in der „Pluralisierung“ der Lebensformen spiegelt sich auch die Gefahr der Fragmentierung einer Gesellschaft, die ihren zusammenhalt verliert.⁸⁹

På bakgrunn av hans sterke kritikk av velferdsstatens koloniserende virkninger er det interessant at Habermas i en global kontekst nå velger å advare mot kostnadene som er forbundet med denne statsformens oppløsning eller transformasjon. For, som han sier:

⁸⁸ Jfr. Wagner (1994)

⁸⁹ Habermas 1998: 132-3

Man kann für die normalisierende Gewalt von Sozialbürokratie empfindlich bleiben, ohne vor dem skandalösen Preis, den eine rücksichtslose Monetarisierung der Lebenswelt erfordern würde, die Augen zu verschliessen.⁹⁰

Slik enhver glorifisering av velferdsstaten rimer dårlig med dens normaliserende tendenser, slik advarer Habermas mot å feire åpningen av det organiserte moderne på en ukritisk og blåøyd måte. Postmodernismen gjør nettopp det i sin begeistring over nasjonalstatens formentlige oppløsning og den påfølgende frigjøring av individet fra en politikk som har blitt redusert til forvaltning. Men i sin forblindede begeistring trekker den også den fatalistiske - og overforenklede - slutning at en kvalitativ endring av statens politiske og økonomiske grenser ødelegger mulighetsbetingelsene for politikk overhodet. Globalisering oppfattes her som det klassiske statssystemets undergang i et anarkistisk verdensomspennende nettverkssamfunn hvor en overordnet politisk orden er blitt umulig. Det ideologiske motstykket til den postmoderne visjonen om politikkenes totale abdisering er den nyliberale samfunnsmodellen der målet er å overføre så mange styringsfunksjoner som overhodet mulig til markedet. Mens postmodernismen ser på transnasjonal eller overnasjonal styring som *umulig*, avviser nyliberalismen idéen om å etablere politiske rammer for en deregulert global økonomi som *uønsket*. Postmoderne anti-politikk og nyliberal markedstenkning synes altså å forenes i det Habermas beskriver som et rendyrket systemperspektiv på samfunnet. I denne systemvisjonen antar individuelle og sosiale livsverdener karakter av monader som *sprer seg* gjennom verdensomspennende og funksjonelt koordinerte nettverk. Habermas' politiske visjon er langt mer pragmatisk i det den tar utgangspunkt i det sosiale faktum at nyliberalistiske markedsløsninger har kostnader som ikke uten videre lar seg erkjenne i et systemperspektiv. Det er derfor nødvendig at slike sosialt integrerte livsverdener *overlapper hverandre* i større politiske enheter med flere nivåer.⁹¹

Som allerede nevnt innledningsvis i dette kapittelet etterlyser Habermas en visjon for den postnasjonale konstellasjonen som er følsom for det han kaller den 'eiendommelige balansen mellom åpning og lukking' som kjennetegnet de ikke-regressive utviklingstrinnene i den europeiske moderniseringsprosessen. Og han etterlater ingen tvil: Dersom vi ønsker å møte globaliseringens utfordringer på en fornuftig måte er vi nødt til å utvikle nye former for demokratisk selvstyring i samfunnet, og da innenfor en horisont som omfatter transnasjonale og overnasjonale nivåer, *i tillegg til* det nasjonale nivået. Det er på dette punktet Habermas

⁹⁰ Habermas 1998: 133

⁹¹ Habermas 1998: 134

har fattet interesse for den europeiske integrasjonsprosessen, og for EU som den første gestaltning av et (på langt nær fullendt) postnasjonalt demokrati. Og siden postnasjonalt demokrati ifølge Habermas er en betingelse for å kunne begrense de skadelige konsekvensene av den økonomiske globaliseringen for den nasjonale velferdsstaten, så er det også en viktig del av det refleksive velferdsstatsprosjektet, dvs. dette prosjektet må ta i bruk begge nivåene – det nasjonale og det overnasjonale – for å kunne lykkes.

Habermas utpeker den europeiske grunnlovsprosessen som et redskap egnet til å initiere det refleksive velferdsstatsprosjektet i Europa. På sitt beste kan en slik prosess skape deliberasjon innenfor de nasjonale offentlighetene omkring EU's legitimitet og målsettinger. For, som han sier, konstitusjoner har alltid blitt til som svar på en eller annen kriseerfaring. Habermas mener at Europa erfarer en slik krise gjennom en samfunnsmodell som tvinger seg på under det herskende globale økonomiske regime. Denne modellen representerer en trussel mot en særskilt europeisk livsform og en europeisk normativ selvforståelse. Konstitusjonen kan i denne sammenheng tjene som middel til å kodifisere konfliktlinjene mellom system og livsverden, og som katalysator for formingen av en europeisk livsverden og offentlig sfære.

Habermas' konstitusjonelle vending i tilnærmingen til europeisk integrasjon utover på 1990-tallet er for øvrig i tråd med diskursteorien om demokrati og rettsstat. Som vi skal se nedenfor åpner denne teorien for en mer vidtgående demokratisering enn den opprinnelige samfunnsteorien som presenteres i hovedverket, bl.a. ved å ta inn begreper om begrunnelses- og anvendelsesdiskurser som åpner for en type konkretiserende rettsdannelse innenfor forvaltningen. For Habermas består demokratiets primære oppgave fremdeles i å programmere og kontrollere den administrative makten gjennom den kommunikative makten som dannes gjennom formelle prosedyrer med forankring i offentligheten. Men demokratiet får nå en tilleggsfunksjon, ut over det å motstå imperativene fra det politiske systemet, eller å søke å påvirke det utenfra. Fordi lovgiver ofte ikke kan bestemme loven presist nok, er det nødvendig at forvaltningen får tilgang til *grunnene* lovgiver har mobilisert for å rettferdiggjøre beslutningene. Forvaltning og justis må derfor kunne konkretisere og presisere loven i begrunnelses- og anvendelsesdiskurser. Dermed sluses kommunikasjonen fra livsverden inn i det politisk-administrative systemet.⁹² Slik tilleggslovgivning fordrer nye former for deltakelse og påvirkningsmuligheter for at legitimiteten skal sikres. Dette gjelder

⁹² Men, påpeker Habermas, uten å antaste systemets egen logikk.

ikke minst utvidede fora for *rettskritikk* som tvinger justisforvaltningen til å rettferdiggjøre sine handlinger. I den forstand finner det sted en demokratisk viljesdannelse også *innenfor* forvaltningen.⁹³

Dette er ikke en vending bort fra ideen om radikalt demokrati. Det er den statsborgerlige praksis, garantert gjennom rettigheter, som forankrer det refleksive velferdsstatsprosjektet i meningsdannelsen innenfor autonome offentligheter. Problemet dette prosjektet står overfor i dagens Europa er at velferdsstatens rettigheter ikke er tilstrekkelig begrunnet i utøvelsen av de politiske rettighetene. Dette gjør dem sårbare for instrumentalisering og naturalisering. Instrumentaliseringen av rettigheter til markedsbygging bekrefter snarere det faktum at en sosialstat er mulig uten demokrati. Kostnaden er underskudd på legitimitet. Og det kombinerte perspektivet på samfunnet som både system og livsverden er godt egnet til å analysere denne kostnaden gjennom begrepet om kolonisering.

3.3 To konseptuelle systemer: samfunnsteorien og rettsfilosofien

Som vi har sett er det mulig å analysere den europeiske integrasjonsprosessen innenfor den teoretiske fortolkningsrammen som på mange måter er nøkkelen til å forstå hele Habermas' filosofiske prosjekt: teorien om det moderne. Det europeiske prosjektet har en utopisk kjerne knyttet til begrepet om rasjonalisering av livsverden. Denne utopiske kjernen har derfor det til felles med det moderne prosjektet at den er et ufullendt prosjekt. Denne tolkningen blir mulig fordi Habermas gir samfunnsteorien et *intersubjektivt* grunnlag. Gjennom å oversette Webers og den tidlige Frankfurterskolens motsetning mellom et disiplinerende samfunn og en sårbar subjektivitet til et intersubjektivistisk språk, kan han erstatte denne subjekt-objekt modellen med et kretsløp mellom system og livsverden.⁹⁴ Det åpner i sin tur for større sensibilitet for den samfunnsmessige moderniseringens tvetydighet. Liksom moderniteten selv åpner europeisk integrasjon for begge mulighetene; enten kolonisering av livsverden via imperativene fra markedet og statsadministrasjonen, eller rasjonalisering av livsverden ved en refleksiv videreføring av den kulturelle overleveringens kognitive, moralsk-rettslige og estetisk-ekspressive momenter, formidlet på en kritisk og balansert måte gjennom demokratiske institusjoner, universitetene og kunstinstitusjonene. Denne tvetydigheten reflekterer det dialektiske forholdet mellom de to begrepene system og livsverden, som til

⁹³ Habermas (1995): 139-40

⁹⁴ Habermas 1998: 228

sammen utgjør to komplementære perspektiver på samfunnet. I dag er det demokratiske underskuddet i EU det alvorligste hinderet for en slik balansert formidling og fører til en ujevn arbeidsdeling mellom de tre grunnleggende integrasjonsmediene som holder moderne samfunn sammen – mellom solidaritet, penger og administrativ makt.⁹⁵

Denne tolkningen av Habermas knytter hovedsakelig an til samfunnsteorien om system og livsverden og teorien om kommunikativ handling som danner grunnlaget for den. Habermas' idé om postnasjonalt demokrati generelt, og hans diskusjoner av den europeiske konstitusjonsprosessen spesielt, bygger derimot direkte på diskursteorien om rett og demokrati fra det rettsfilosofiske hovedverket *Faktizität und Geltung*. Samfunnsbegrepet, fastholdt i distinksjonen mellom system og livsverden, løper riktignok som en rød tråd gjennom rettsfilosofien. Det utgjør en implisitt ramme for å forstå rettens funksjon i den samfunnsmessige integrasjon. Men diskursteorien om rett og demokrati utvikles innenfor et annet konseptuelt system, satt sammen av begreper fra diskursetikken (Apel/Habermas), rettssosiologien og normativ demokratiteori. Teorien om system og livsverden må derfor 'oversettes' til dette nye konseptuelle systemet. En presis forståelse av rettens funksjon og normative status i spenningsfeltet mellom system og livsverden forutsetter slik sett en avklaring og presisering av forholdet mellom to teorisystemer i Habermas' filosofi: samfunnsfilosofien og rettsfilosofien.

I hovedverket om kommunikativ handling tillegger Habermas retten en ambivalent rolle i utviklingen av moderne samfunn. Som *institusjon* er retten bundet til moralen og utgjør dermed en del av livsverden. Men retten er også et *medium* for den formelle organiseringen av økonomien og den statlige makten, og er slik sett en del av systemet. Denne ambivalente fremstillingen av retten synes å implisere en rigid todeling av lovverket. Noen lover reiser et krav om normativ riktighet og er dermed åpne for kritikk, mens andre utelukkende representerer systemimperativer i form av effektivitet og produktivitet. Dette viser at Habermas opererer med både et funksjonelt og et normativt perspektiv på rettsliggjøring; det første er et tilskuerperspektiv, det andre er et deltakerperspektiv. I det første perspektivet framtrer rettsliggjøring som en effekt av systemisk integrasjon – en effekt som ofte resulterer i patologier i livsverden. I det andre perspektivet er retten en mulighetsbetingelse for institusjonalisering av demokratiske prosedyrer for rettsfastsettelse, og samtidig et produkt av

⁹⁵ Habermas 1998: 228

slike prosedyrer. Det første utvikles primært innenfor rammen av *samfunnsteorien* om system og livsverden, og da særlig med henblikk på utviklingen innenfor velferdsstaten. Det andre utvikles innenfor rammen av en *diskursteori* om rettsstat og demokrati. Utgangspunktet er at retten er uten funksjonelle ekvivalenter når det gjelder oppgaven å *formidle* mellom de to sfærene for samfunnsmessig integrasjon under moderniteten. Den kan imidlertid bare fylle denne funksjonen dersom *rettsreglene har et grunnlag i en sosial konsensus*. I dette perspektivet forstås rettsstaten som garantist for en kommunikativ orden. Med organiseringen av rettsstaten blir systemet av rettigheter utdifferensiert i form av en forfatningsorden. En slik orden gjør det mulig å forstå rettsmediet som ”en forsterker og transformator av de sosialintegrative strømsøtene fra en kommunikativt strukturert livsverden.”⁹⁶ Og dette forutsetter institusjonaliseringen av en demokratisk prosedyre som er forankret i livsverdens offentlige sfære.

Med diskursteorien om demokrati og rettsstat har Habermas endelig utviklet en teori om betingelsene for et ikke-kolonisert demokratisk samfunn, politisk stabilisert og integrert gjennom ikke-instrumentaliserte rettigheter.⁹⁷ En slik teori må kunne vise hvordan begrepet om en statsborgerlig praksis fremdeles er meningsfullt, gitt betingelsen at systemene økonomi og forvaltning har utviklet en tendens til å lukke seg for sine omverdener generelt, og for livsverden spesielt – nå også på det overnasjonale nivået. Teorien er ment å skulle besvare to spørsmål. Det første spørsmålet er hvordan gyldig rett overhodet er mulig. Her rykker den demokratiske lovgivningsprosedyren i sentrum. Det andre spørsmålet er hvordan demokratisk legitimitet (gyldighet) kan formidles med politikkenes systemkarakter (faktisitet), dvs. hvordan den administrative makten kan bindes av den demokratisk skapte og rettslig formidlede kommunikative makten.

Nå er det viktig å understreke at diskursteorien, og dermed også teorien om rett og demokrati, bygger på teorien om kommunikativ handling. Som vi har sett, rekonstruerer sistnevnte teori den før-teoretiske, intuitive viten aktører nødvendigvis gjør bruk av når de samordner sine handlinger ved hjelp av språket. I vår praktiske språkbruk ligger det nedfelt en gyldighetsdimensjon som gir talehandlingene denne samordnende virkningen. *Diskurs* er en type spesialisert argumentasjonsform som fokuserer på gyldighetsaspektet ved våre

⁹⁶ Habermas (1992): 217

⁹⁷ Dette poengterer Mikael Carleheden i sin avhandling om Habermas' teori om det moderne, jfr. Carleheden 1996: 45.

talehandlinger, og under nøye spesifiserte betingelser. Diskursteorien om rett og demokrati viser hvordan gyldig rett forutsetter en argumentasjonsprosedyre for legitim rettsskaping. Denne prosedyren begrunner i siste instans vår forventning om at resultatet av lovgivningsprosessen er fornuftig, dvs. bygger på de best tilgjengelige argumenter. Habermas' 'positive' teori om den demokratiske rettsstaten finner på denne måten sin plass innenfor teorien om kommunikativ handling. Innledningskapitlet i rettsfilosofien søker da også å vise hvordan spenningen mellom gyldighet og faktisitet, mellom rettens demokratiske legitimitet og rettens sanksjonskraft kan spores tilbake til den spenningen som er bygget inn i dagligspråket mellom faktisk oppnådd konsensus og kontekstoverskridende gyldighetskrav som opphav til en permanent dissensrisiko. I sin utlegning av den demokratiske lovgivningsprosessen inntar Habermas et deltakerperspektiv; innenfor en modernisert livsverden er den sosiale samhandlingen stadig mer henvist til aktørenes felles bestrebelser på å oppnå enighet gjennom kommunikativ handling. Den demokratisk skapte retten har i dette perspektivet som oppgave å stabilisere en handlingskoordinerende konsensus som ikke lenger har nedarvede institusjoner eller tradisjoner å støtte seg på. Habermas' modell for deliberativ politikk har som et viktig formål å vise hvordan en mer eller mindre diskursiv menings- og viljesdannelse kan antas å binde det politisk-administrative systemet til demokratiske beslutninger. Det er forankringen av retten i demokratisk lovgivning – og forankringen av demokratiet i retten – som skal formidle mellom livsverden og system. Selv om altså Habermas i rettsfilosofien veksler mellom livsverdens- og systemperspektiv, ligger hovedvekten på å utarbeide en diskursteori om gyldiggjøring av rettsnormer i et livsverdensperspektiv.

Dersom den demokratiske offentligheten er det punktet hvor det politisk-administrative systemet og livsverden møtes, samtidig som den danner grunnlaget for den demokratiske lovgivningsprosessen som skal formidle mellom dem, så betyr det at forholdet mellom system og livsverden må kunne formuleres innenfor rammene av diskursteorien om rett og demokrati, og i termene til denne teorien. Det er forankringen av en diskursiv legitimering av rettsnormer i offentlighetens meningsdannelse gjør at demokratisk lovgivning kan bistå den kommunikative hverdagspraksisen med å formidle innsikter fra ekspertkulturene til livsverden på en måte som respekterer differensieringene og mangfoldet av gyldighetsperspektiver under moderniteten. En slik formidling er jo, som vi har sett, viktig for å kunne styrke livsverdens evne til å motstå imperativene fra systemet.

Dermed blir teorien om kritisk formidling mellom samfunnets ulike delsystemer også relevant for diskursteorien om retten. Det blir viktig å formidle mellom rasjonalitetstypene innenfor de selvstendiggjorte delsystemene og livsformer som er integrert gjennom innbyrdes forståelse, normer og verdier. I denne sammenheng må offentligheten utvikle sensorer som kan dempe den koloniserende virkningen av systemets styringsimperativer, og antenner som kan formidle erfaringer og behov fra livsverden over til styrings- og beslutningsprosesser i systemet. Dette er et kritisk begrep om politisk offentlighet i kontrast til velferdsstatens frambringelse av masseloyalitet. Rettsteorien kan på sin side fungere som en konstruktiv teori om politisk integrasjon som bidrar til en systematisk klargjøring av forholdet mellom legitim lovgivning, rettigheter og den politiske offentligheten. For det er i rettsteorien Habermas utvikler en fullstendig teori om rettsliggjøring under det normative aspektet, dvs. som legitim rettsfastsettelse forankret i en offentlig bruk av fornuften.

Men heller ikke retten kan begripes fullt ut i et deltakerperspektiv. I et funksjonelt perspektiv tjener retten til å institusjonalisere markeder og byråkratiske systemer i livsverden. I teorien om kommunikativ handling ligger vekten på å vise hvordan retten blir et medium for den juridiske organiseringen av økonomi og stat, så vel som for velferdsstatens regulerende intervensjoner i livsverdens uformelle strukturer. Kort sagt: Retten er her primært et organisasjonsprinsipp for industrikapitalismen. Effektive markedstransaksjoner så vel som implementering av beslutninger i det politiske systemet forutsetter forutsigbarhet i handlingsbetingelser og håndhevelse av rettigheter. I dette perspektivet spør vi ikke hvorvidt rettsnormene ville overleve en kritisk undersøkelse blant berørte parter som deltakere i en rasjonell diskurs, men hvorvidt rettsnormene etterleveres og håndheves på en effektiv måte. Dette er et perspektiv på retten som en del av systemet. Habermas' kritiske poeng er at den rettslige institusjonaliseringen av økonomi og stat i livsverden må skje på en måte som er sensitiv for livsverdens sårbare infrastruktur. Denne infrastrukturen tilbyr en normativ målestokk for samfunnskriser. Livsverden virker som en klangbunn for kriseerfaringer⁹⁸ knyttet til monetarisering, administrativ standardisering, ideologisering og politisk mobilisering.

Det er ikke minst Habermas' tekster om den postnasjonale konstellasjonen – om globalisering og europeisk integrasjon – som aktualiserer spørsmålet om forholdet mellom

⁹⁸ Habermas 1995: 76

samfunnsfilosofien og rettsfilosofien. Den ensidige økonomiske integrasjonsprosessen i EU, og utviklingen av et overnasjonalt byråkrati med begrenset forpliktelse overfor de nasjonale offentlighetene i kjølvannet av denne, beskrives som en overnasjonal systemintegrasjon som er mer eller mindre løsrevet fra den sosiale og politiske integrasjonen i livsverden. Ubalansen mellom de tre samfunnsmaktene – solidaritet på den ene, penger og makt på den andre – kan i et livsverdens-perspektiv beskrives i termer av demokratisk underskudd og fraværet av en europeisk offentlighet. For å gjenopprette balansen er det nødvendig å videreføre moderniteten på en refleksiv måte. I en postnasjonal kontekst ville en slik videreføring bety å innhente globaliserte markeder ved en global innenrikspolitikk som øver innflytelse på den økonomiske politikkenes rammebetingelser. Modellen for en slik demokratisk 'selvrefleksjon' er en prosedyre for diskursiv menings- og viljesdannelse. Dette forutsetter en kosmopolitisk rett – en verdensborgerrett – som kan skape en legal ramme for en demokratisk politikk som har overskredet nasjonalstatens rammer. Svekkingen av nasjonalstaten gjennom globaliseringen risikerer å underminere det sosiale og økonomiske grunnlaget for solidaritet, så vel som legitimitetsgrunnlaget for retten og de rettslig-politiske institusjonene. Hvorvidt dette skjer, eller i hvilken utstrekning det vil skje, er imidlertid et empirisk spørsmål som det ikke er opp til filosofer å bedømme. Habermas' poeng er at *dersom* det skjer, så vil det ha viktige konsekvenser for forholdet mellom system og livsverden – konsekvenser som fort kan gå i livsverdens disfavør dersom det ikke kommer i stand refleksive prosesser til forsvar for det kulturelle moderne.

Mange som kommenterer Habermas' tekster om demokrati, kosmopolitisme og nasjonalisme tolker dem utelukkende innenfor rammen av diskursteorien om rettsstaten (Cohen 1999; De Greiff 2002; Fine and Smith 2003). De Greiff retter for eksempel fokus mot ideen om det komplementære forholdet mellom rett og moral, mot nasjonalismens begrensning som kilde for statsborgerlig solidaritet eller mot legitimering av menneskerettigheter. Dette er sentrale tema hos Habermas, men forfatteren får ikke fram hvordan det kosmopolitiske potensialet i diskursteorien om rett og demokrati spiller en avgjørende rolle i argumentet for det som er Habermas' viktigste anliggende i tekstene om postnasjonalitet og globalisering, nemlig nødvendigheten av å bringe den globale kapitalismens sosiale, økologiske og kulturelle sprengkraft under politisk kontroll.⁹⁹ Eriksen et al. bruker diskursteorien som ramme for empiriske undersøkelser av deliberative prosesser i EU, og da særlig med henblikk på

⁹⁹ Habermas 2001: 85

konstitusjonsprosessen etter Laeken-erklæringen fra 2002.¹⁰⁰ Her presenteres resultatene av et forskningsprogram bygget rundt en eksplisitt forståelse av postnasjonalt demokrati som en avgjørende betingelse for å kunne håndtere konsekvensene av økonomisk globalisering, og for en konsistent håndhevelse av menneskerettighetene. Men heller ikke i dette programmet inngår det noen systematisk refleksjon over hvordan Habermas' samfunnsteori i sin helhet, og da særlig dynamikken i forholdet mellom system og livsverden, kan sies å belyse diskursteorien om rett og demokrati. Et hovedmål for den foreliggende undersøkelsen er å forsøke å ordne diskursteorien om postnasjonalt demokrati inn i Habermas' konsepsjon av samfunnet som en distinksjon mellom system og livsverden. Det er for eksempel klart at demokratiske prosedyrer og institusjoner må forstås innenfor rammen av det Habermas omtaler som rasjonalisering av livsverden. Dette innebærer en frisetting av et fornuftspotensiale som Habermas mener er inneholdt i språklig kommunikasjon. Resultatet av denne frisettingen er en uttalt normativ selvforståelse som kommer i konflikt med en systemisk integrasjon på globalt nivå:

"If this is a probable prospect, then a gap will open up between this increasingly pronounced normative self-understanding, on the one hand, and the experience, on the other, that politics fails to counteract the way our lifeworlds are mediated, that is colonized rather than supported by globalized systems."¹⁰¹

Som Eriksen og Fossum viser til så er mye av den tradisjonelle tilnærmingen til europeisk integrasjon dominert av funksjonalistiske eller realistiske (intergovernmentalistiske) perspektiver. Begge utgår fra systemet, og har h.h.v. et tilskuerperspektiv og et intensjonalt mål-middel perspektiv: "Neo-functionalism is based foremost on the technical instrumental version, whose conception of action is derived from an observational perspective, whereas intergovernmentalism is based on the strategic version of means-end rationality."¹⁰² I dette perspektivet er livsverden et delsystem på linje med markedet eller det administrative systemet, og bidrar i rent funksjonell forstand til å opprettholde samfunnssystemet som helhet. Et 'deliberativt' eller habermasiansk perspektiv kan gi et nytt bidrag til analysen av europeisk integrasjon gjennom forsvaret for det *interne* perspektivet i livsverden.¹⁰³ Dette perspektivet åpner for normative og empiriske analyser av livsverdenens erfaring med systemets eksterne virkninger. I verste fall resulterer virkningene i en kolonialisering av livsverden gjennom

¹⁰⁰ Jf. Eriksen *et al.* (2000, 2004, 2005)

¹⁰¹ Habermas 2000: 40

¹⁰² Eriksen & Fossum 2000: 13

¹⁰³ Grewal 2005: 200

tekniske systemimperativer. Klassiske samfunnsteoretikere som Marx, Durkheim og Weber dokumenterte markedets og byråkratiets subtile former for kolonisering under det moderne industrisamfunnets framvekst. Men hvor dokumentasjonen av symptomer var treffsikker, sviktet det teoretiske grunnlaget. Eller mer presist: Det normative grunnlaget for disse teoriene, enkelt oppsummert i begrepene produktivisme, moralsk scientisme og 'Zweckrationalität' ble problematisk. En hovedmålsetting med teorien om kommunikativ handling er å gi samfunnskritikken et teoretisk fundament som tar opp i seg det beste fra denne tradisjonen, samtidig som teorien unngår de nevnte svakheter som tradisjonen lider av.

Habermas' tekster om det postnasjonale kan derfor ikke forstås utelukkende i lys av hans idéer om rettsstat og demokrati. De er også forankret i teorien om kommunikativ handling, og det dobbelte perspektivet på samfunnet som livsverden og system. Tilnærmingen hans til temaet avdekker derfor også et *filosofisk* underskudd i EU. Den akademiske debatten går i de vante funksjonalistiske, maktpolitiske og økonomiske sporene. Hos Habermas finner vi derimot et potensiale for en kritisk teori om globalisering, forankret i hans egen teori om kulturell og samfunnsmessig modernisering. Den konstruktive delen av denne teorien handler om de normative vilkårene for proseduralt demokrati bortenfor nasjonalstaten, som igjen er en betingelse for at europeiske borgere skal gjenvinne kontrollen med de to delsystemene økonomi og politikk. Viktigst av alt er kanskje livevel det faktum at teorien om kommunikativ handling og diskurs etablerer et perspektiv på individ og samfunn som kan danne grunnlag for en alternativ politisk teori om Europa, og det på to måter. Denne teorien vil være et alternativ i den forstand at den ikke bare er en rent normativ teori som konstruerer rettferdighetsprinsipper i en hypotetisk innstilling, men en kritisk teori om sosiale og politiske forhold innenfor en avgrenset historisk og territoriell kontekst. Og den vil være et alternativ til et dominerende paradigme i politisk teori som vi med P. Wagner kunne kalle *individualist liberalism*. I følge filosofen C. Taylor er det unike med Habermas' teori at den lykkes i å få fram at samfunnet, og den sosio-kulturelle livsverden som det integreres gjennom, er primært i forhold til individet, men uten at teorien blir kollektivistisk.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Dette siste svært viktige poenget har Jon Hellesnes gjort meg oppmerksom på.

4. Instrumentell rasjonalisme: scientisme og ekspertkulturer

4.1 Habermas' kulturkritiske argument for et republikansk Europa – en tolkning

Hvis vi går nærmere inn på Habermas' refleksjoner over kulturell globalisering og hans diskusjon av forholdet mellom nasjonal, europeisk og global kultur, kommer det *filosofiske* underskuddet innenfor så vel det byråkratiske EU-systemet som i den vitenskapelige forskningslitteraturen om EU enda klarere fram. Fragmenter av slike refleksjoner i essayet om den postnasjonale konstellasjonen åpner i følge P. Wagner for muligheten av å rekonstruere et mer dyptgående *kulturkritisk* argument for et politisk Europa, ut over nødvendigheten av å legge til rette for en transnasjonal politikk som makter å komme på høyde med, og temme, den globale kapitalismen. Dette kulturkritiske argumentet kan samtidig danne grunnlaget for kritikken av et bestemt trekk ved det europeiske juridiske systemet, nemlig den klare tendensen til juridifisering innenfor et lukket system av ekspertkulturer hvor den kognitiv-instrumentelle rasjonaliteten – helst artikulert som krav til større effektivitet og mobilitet av produksjonsfaktorer – er den eneste gyldige standarden, og hvor ordninger innenfor velferdsstaten som er begrunnet i *andre* verdier og normer ugyldiggjøres ved at den kognitiv-instrumentelle rasjonaliteten fortrenger eller erstatter den moralsk-praktiske. I pakt med idéen om en diskursiv konstitusjon peker Habermas på nødvendigheten av en historisk-kulturell kontekst som kan rettferdiggjøre et europeisk politisk prosjekt. Ethvert system av rettigheter må kontekstualiseres gjennom en *forfatningspatriotisme* som tilpasser de universalistiske konstitusjonelle prinsippene til et konkret historisk fellesskap. Spørsmålet er hva som skulle kunne danne grunnlaget for et felles politisk prosjekt i Europa bortenfor en nyliberal markedsdannelse. Wagner etterlyser både historiske og normative forutsetninger som må være til stede for at noe så risikabelt som et politisk prosjekt i Europa skal ha noen troverdighet, og dermed kunne få en bred oppslutning blant nasjonalstatenes borgere. Historisk sett springer politiske grunnleggelser ut av enten krig eller emansipasjon fra undertrykkende regimer, og gjerne koblet til bekreftelsen av en kollektiv identitet hos et folk: "We, the people of...". Siden borgerne i EU-landene lever i fred og i frihet fra undertrykkelse, foreligger verken en slik situasjon eller identitet i dagens Europa. Men Wagner er også kritisk til Habermas' smale definisjon av formålet med å sikre en kollektiv selvbestemmelse i Europa bortenfor nasjonalstaten og etterlyser - i noe som kan minne om kommunitaristisk inspirerte vendinger

– en dypere forståelse for den kulturelle og identitetsmessige dimensjonen ved problemstillingen. Hvis formålet er å sikre en kollektiv selvbestemmelse, så må vi også stille spørsmålet om definisjonen og redefinisjonen av dette kollektivet som har til hensikt å sikre sin selvbestemmelse. Noe mer enn innhenting av markeder må stå på spill, hevder Wagner, og dette 'mer' kan ikke være noe annet enn en substansiell forståelse av hva som, i presise termer, er kollektivets og den politiske unionens natur. En europeisk republikanisme må, med andre ord, situeres i noe i retning av en felles europeisk kultur, i alle fall i noe som er spesifikt europeisk i den nåværende situasjonen.

I denne sammenheng er det interessant at Habermas, etter å ha formulert et historisk og analytisk skille mellom forskjellige nasjonale kulturer og en felles politisk kultur som han mener kan forene europeere, i essayets siste del gjør seg noen refleksjoner omkring forskjellen mellom et kosmopolitisk verdensfellesskap og et europeisk fellesskap. Den nødvendige formendringen innenfor den sosiale integrasjonen vil aldri komme i gang gjennom økonomisk interdependens, penge- og vekstpolitikk og arbeidsmarkedspolitikk, det vil si: gjennom det indre markedets funksjonelle dynamikk. Forutsetningen for en gjensidig transnasjonal tillit er at det finnes et kulturelt substrat, og dette er i sin tur avhengig av normative drivkrefter i form av overlappende prosjekter for en felles politisk kultur. Og disse prosjektene kan oppstå innenfor en *felles historisk horisont* som Europas borgere allerede befinner seg innenfor. Veien til en utvidet europeisk statsborgerlig solidaritet går nærmere bestemt gjennom en læringsprosess bygget på spesifikt europeiske erfaringer av spaltninger, forskjeller, spenninger og konfrontasjoner av konfesjonell, politisk og militær art. Disse, ofte dødbringende, konfliktene har ” – i de lykkeligere stunder – ” vært en ansporing til desentrering av verdensbilder, til refleksjon over fordommer, til overvinnelse av partikularisme, til læring av toleranse og til institusjonalisering av diskursive konfliktløsningsmekanismer. Disse vellykkede formene for sosial integrasjon har preget den *normative selvforståelsen* til den europeiske moderniteten.¹⁰⁵

I sin utlegning av denne spesifikt europeiske varianten av moderniteten legger Habermas særlig vekt på en egalitær universalisme og en statsborgerlig solidaritet som han mener må overskride nasjonale kontekster og dermed omfatte hele det europeiske området. Dette er i tråd med argumentet hans om at europeisk integrasjon er en forutsetning for å kunne forsvare

¹⁰⁵ Habermas (1998): 156, og Habermas (2001): 123

den historisk enestående europeiske velferdsmodellen mot presset fra den globale kapitalismen. Som Wagner påpeker er det likevel grunn til å framheve at dette viktige prosjektet ikke utgjør det eneste tyngdepunktet i argumentet for et politisk prosjekt i Europa. Som vi har sett hevder Habermas at globaliseringsprosesser tenderer mot å underminere samfunnsmedlemmenes forståelse av deres egen kollektive identitet, nærmere bestemt formene for sosial integrasjon og kulturell selvforståelse som gjør at de kan oppfatte seg som 'en nasjon'. Dette skjer på to måter. For det første gjennom en økende pluralisering av samfunnet som hovedsaklig skyldes økende transnasjonal migrasjon. For det andre bidrar en global konsummentalitet og massekultur til å nivellere kulturelle forskjeller.

Globale Märkte sowie Massenkonsum, Massenkommunikation und Massentourismus sorgen für die weltweite Diffusion von oder Bekanntschaft mit standardisierten Erzeugnissen einer (überwiegend von den USA geprägten) Massenkultur... Der Firnis einer kommodifizierten Einheitskultur legt sich nicht nur auf fremde Erdteile. Er scheint auch im Westen selbst die nationalen Unterschiede zu nivellieren(...).¹⁰⁶

Overraskende nok, sett på bakgrunn av hans kritikk av Frankfurterskolens elitistiske kulturkritikk, utvikler Habermas her ansatser til nettopp et *kulturkritisk* argument for et politisk prosjekt i Europa. I et senere essay om det europeiske politiske prosjektet utvider han dette kulturkritiske perspektivet. Europas normative selvforståelse, slår Habermas fast, står i klar motsetning til en samfunnsmodell som tvinger seg frem under det herskende globale økonomiske regime. Modellen kjennetegnes av en antropologisk forestilling om "(...) 'mennesket' som en strategisk aktør og entreprenør som utnytter sin egen arbeidskraft; et postegalitært perspektiv på samfunnet som aksepterer økende forskjeller og eksklusjon; og en politisk doktrine som kjøper seg markedsfrihet til prisen av mindre demokrati og reduserer statsborgerskap til markedsborgerskap".¹⁰⁷

Slike passasjer kaster et interessant lys over Habermas' – for all del skeptiske – tilnærming til politisk kosmopolitisme. Han insisterer på nødvendigheten av et politisk fellesskap som avgrenser seg fra det globale fellesskapet. Begrepet 'kollektiv selvbestemmelse' er et selvreferensielt begrep som rent logisk impliserer et skille mellom borgere og ikke-borgere. "Selv om altså et [europeisk] politisk fellesskap konstituerer seg på grunnlag av den demokratiske rettsstatens universelle prinsipper, må det likevel forme en kollektiv identitet i

¹⁰⁶ Habermas 1998: 114-5

¹⁰⁷ Habermas 2001a: 112

den forstand at det fortolker og realiserer disse prinsippene i lys av sin egen historie og innenfor konteksten til sin egen livsform.”¹⁰⁸ På internasjonalt eller globalt nivå mangler denne etisk-politiske selvforståelsen også en ’tjukk’ kommunikativ situering av prinsippene i tradisjonen. Samtidig er den europeiske livsformen – fra Husserl og Heidegger til Frankfurterskolen og Habermas – ansett som truet av en ensidig og misforstått rasjonalisme. Misforståelsen består i en objektiverende distanse til verden (på bekostning av forståelse), og en søken etter instrumentelt herredømme over verden.¹⁰⁹ Det er trusselen fra en slik altoverskyggende objektiverende innstilling som Wagner mener ligger under følgende formulering hos Habermas:

Im Kontext einer gemeinsamen politischen Kultur können die Verhandlungspartner auch auf gemeinsame Wertorientierungen und Gerechtigkeitsvorstellungen rekurrieren, die eine über zweckrationale Vereinbarungen hinausgehende Verständigung ermöglichen.¹¹⁰

Dermed har vi funnet en tolkningsnøkkel til de postnasjonale tekstene som åpner for en kritikk av nyliberalisme og kommodifisering av kulturen som legemliggjøringen av en bestemt type rasjonalitet:

The risk that Habermas diagnoses in our time is that the “thinness” of instrumental rationalism may become a “value orientation” in its own right that imposes itself on particular cultures, “colonizes” them, rather than serving merely as a means to communicate across cultures. The critique of neo-liberalism and of “commodified, homogenous culture” offers elements of a reformulation of the idea of “colonization of life-worlds”... [involving] a re-spatialization of the idea when, namely, the colonizing dynamic is located “overwhelmingly” in the U.S., and the possibility of an alternative in Europe.¹¹¹

Og den instrumentelle rasjonalismen kan bli en verdiorientering i seg selv fordi hverdagsbevisstheten har blitt diffus, dvs. ikke lenger er på høyde med artikulasjonsnivået og differensieringene innenfor vår moderne sosiokulturelle livsverden. Som vi husker så forklarer Habermas denne fragmenteringen av bevisstheten med at differensieringene innenfor den oksidentale rasjonalismen ikke bare betyr en oppsplitting i autonome og spesialiserte kunnskaps- og gyldighetsområder, men også at disse spesialiserte områdene kapsler seg inn

¹⁰⁸ Habermas 1998: 161

¹⁰⁹ Friese and Wagner (2002): 360

¹¹⁰ Habermas (1998): 164 (kursivering ved Ø.S.) En teoretisk *rettferdiggjøring* av overenskomster som bygger primært på formålsrasjonalitet finner vi i de såkalte nyfunksjonalistiske og intergovernmentalistiske perspektivene på europeisk integrasjon. For en kritikk, se Eriksen and Fossum (2000), s. 13.

¹¹¹ Friese and Wagner (2002): 358

og mister kontakten med den kulturelle reproduksjonen av tradisjoner og verdier som foregår i den kommunikative hverdagspraksisen. Dette skjer særlig innenfor delsystemene økonomi og stat som har en tendens til å lukke seg for sine omverdener. Tingliggjøring av sosiale relasjoner i moderne senkapitalistiske samfunn skjer gjennom at de to mediestyrt delsystemene griper direkte inn i den symbolske reproduksjonen av livsverden. Siden dette er formelt organiserte handlingsområder så må det forventede resultatet av en slik utvikling være at områdene for kulturell reproduksjon, sosial integrasjon og sosialisering selv blir mer eller mindre assimilert til slike formaliserte områder. Nå er denne reformulerte teorien om tingliggjøring utviklet på et meget høyt abstraksjonsnivå, men siden slike områder er organiserte gjennom rettsmediet, så gir dette altså Habermas en anledning til å konkretisere, eller 'teste' teorien i form av en tese om rettsliggjøring.

Dette fenomenet mener Habermas at vi ikke minst kan observere innenfor EU. I essayet om den europeiske konstitusjonen beskriver han konsekvensen av den markedsstyrte økonomiske politikken som har stått på kommisjonens og ministerrådets agenda fra begynnelsen, en politikk som har hatt sitt grunnlag i nettopp instrumentelle (*zweckrationale*) og strategiske overenskomster mellom regjeringsdelegater som forhandler bak lukkede dører.

Die Implementierung Brüsseler Entscheidungen berührt nach manchen Schätzungen schon 70% der nationalen Gesetzgebungsprozesse, ohne dass diese Materien dem öffentlichen politischen Streit in den nationalen Arenen ausgesetzt würden, zu denen die Inhaber europäischer Pässe ja allein Zugang haben.¹¹²

Når vi legger til at disse beslutningene tas på grunnlag av ekspertkunnskap innenfor forskjellige forvaltningsorganer i det sterkt byråkratiserte EU-systemet – ”av administrative eliter som allerede har frigjort seg fra sine nasjonale kontekster” – er det all grunn til å frykte en skjev eller selektiv bearbeiding av problemene. Dvs. problemene vil bli bearbeidet på grunnlag av funksjonelle kriterier for effektiv forvaltning og økonomisk vekst, mens deltakerperspektivet er stengt ute. Samtidig er det bare i dette perspektivet at prisen som den enkelte eller grupper innenfor livsverden må betale for en overdimensjonert forvaltning og prisme mekanismen, blir synlig.

¹¹² Habermas 2001a: 116

4.2 Retten som koloniseringens medium

Det er vesentlige forskjeller i både det retts sosiologiske og filosofiske perspektivet på retten i de to arbeidene *Theorie des kommunikativen Handelns* og *Faktizität und Geltung*. Vi begynner med å utdype det første perspektivet. Her ligger vekten på å vise hvordan retten blir et medium for statens og pengenes indre kolonisering av livsverden, slik at den forstyrrer reproduksjonen av kultur, samfunn og person. Forsøket på å institusjonalisere en klassekonflikt som har sitt umiddelbare opphav i produksjonssfæren – temmingen av markedskreftene – skaper nye avhengigheter. Gjennom sine to instrumenter administrativ makt og pengeytelser adresserer ikke sosialstaten samfunnsmedlemmene i egenskap av deltakere i en kollektiv selvbestemmelsesprosess, men i egenskap av tilskuere. Som klienter (og konsumenter) kan de passivt bare iaktta hvordan et ekspanderende økonomisk-administrativt system tilpasser seg en stadig mer kompleks omverden. Når sosialstaten via denne rettslig utformede klientrollen intervensjonerer i privatsfæren, blir kjerneområdene innenfor livsverden tvunget til å omstille seg fra handlingskoordinering på grunnlag av innbyrdes forståelse til pengenes og maktens funksjonelle logikk. Intensjonen om å sikre sosial integrasjon med politiske virkemidler ender dermed paradoksalt nok i desintegrasjon. Hvorfor dette likevel ikke er noe paradoks er nettopp hva Habermas' analyse er egnet til å forklare.

Forklaringen av sosialpolitikkenes koloniserende virkninger tar utgangspunkt i et retts sosiologisk skille mellom to former for legitimering av rettsnormer. Når det blir stilt spørsmålstegn ved legitimiteten til en rettsnorm kan vi enten henvise til en rent formell prosedyre, eller vi kan undersøke om normen lar seg rettferdiggjøre i materiell forstand. Ofte er det nok å vise til at en formelt korrekt prosedyre er fulgt i en lovgivningsprosess, ved en rettsdom eller i et forvaltningsvedtak. Det sistnevnte sosiologiske faktum fører Habermas tilbake til rettspositivismens formalistiske legitimitetsbegrep som viser til en legal prosedyre, samtidig som det neglisjerer at denne legitimeringsmodusen ikke er selvtilstrekkelig, men tvert imot i sin tur viser til et krav om rettferdiggjøring av de legitimerende statsmaktene. Det viser seg nå at dette positivistiske rettsbegrepet speiler en samfunnsmessig realitet i to henseender. For det første er en rettferdiggjøring i mange tilfeller ikke mulig på grunn av ett raskt voksende volum av positive og foranderlige rettsnormer. For det andre hevder Habermas - og dette har avgjørende implikasjoner for samfunnsteorien – at en slik rettferdiggjørelse heller ikke har noen mening i et livsverdensperspektiv. Dette blir klart i de tilfeller der ”retten tjener som organisasjonsmiddel for mediestyrte delsystemer som har selvstendiggjort seg

overfor den forståelsesorienterte handlingstypens normative kontekster.”¹¹³ Innenfor økonomi, forvaltning, handel og næringsliv overtar derfor retten selv rollen som styringsmedium. Men ”*mediet rett* forblir likevel forbundet med *retten som institusjon*”, altså rettsnormer som ikke lar seg begrunne tilstrekkelig i legale prosedyrer. Som institusjon er retten avhengig av en materiell begrunnelse ”*fordi den hører til de legitime ordningene i livsverden*”.

I den grad retten antar form av et komplekst medium for penger og makt, *konstituerer* den formelt organiserte handlingsområder i den borgerlige formalrettens former. Dette forklarer utbredelsen av slike handlingsområder under senkapitalismen. Retten som institusjon bidrar derimot ikke til dannelsen av nye handlingsområder organisert gjennom formalrett. Dens oppgave er utelukkende å regulere kommunikativt strukturerte handlingsområder i livsverden. Disse er konstituerte på forhånd gjennom uformelle kommunikasjonsprosesser, men får en bindende form ved å settes under den statlige jurisdiksjonens sanksjonspotensiale. Retten som institusjon slutter seg altså til komponenten ’samfunn’ i livsverden ved å supplere funksjonen ’sosial integrasjon’ gjennom å stabilisere og formalisere gjensidige atferdsforventninger.

Dette gir to analytiske perspektiver på rettsliggjøring, alt etter hvorvidt retten slutter seg til allerede eksisterende institusjoner i livsverdens sosialt integrerte handlingsområder, eller om den bare fortetter rettsforbindelsene som konstituerer nye, systemisk integrerte handlingsområder. Testen på hva slags rettsliggjøringsform vi står overfor er legitimeringsmodusen. Habermas slår fast at historisk sett faller den kontinuerlige økningen av regler innenfor det skrevne lovverket hovedsakelig inn under kategorien ’teknifiserte rettsmaterier’ som skal håndtere et stadig mer komplekst økonomi- og forvaltningssystem, og som bedømmes utelukkende på grunnlag av funksjonelle imperativer og overensstemmelse med høyerestående rettsnormer. Ikke desto mindre understreker Habermas at de epokegjørende rettsliggjøringsbølgene kan knyttes til nye rettsinstitusjoner som speiler rettsbevisstheten slik den ellers manifesterer seg i tidens hverdagspraksis. Allerede institusjonaliseringen av den borgerlige privatretten og det moderne byråkratiets legale herredømme førte med seg en emansipasjon av samfunnsmedlemmene fra førmoderne makt- og avhengighetsforhold, og resten av veien forsvarer retten som institusjon statsborgernes interesser mot makt- og pengemediets imperativer:

¹¹³ Habermas (1981): II, 536

Die Schrittweise Entwicklung zum sozialen und demokratischen Rechtsstaat richtet sich gegen jene modernen Gewalt- und Abhängigkeitsverhältnisse, die mit dem kapitalistischen Betrieb und dem bürokratischen Herrschaftsapparat, überhaupt mit den formal organisierten Handlungsbereichen der økonomie und Staat entstanden sind.¹¹⁴

Av det som er sagt så langt burde det gå fram at denne dialektikken mellom frihetsbevaring og frihetstap ikke finner sted innenfor rettsmediet selv. Den finner derimot sin forklaring i forskjellen mellom to samfunnsperspektiver. Hver gang rettsdannelsen er forbundet med delsystemenes egendynamikk vil dens rolle alltid være mer eller mindre funksjonell, samtidig som rettens frihetsbevarende rolle er utenfor blikkfeltet. Frihetsbevaring og frihetstap kommer nemlig bare i betraktning som to alternative aspekter ved retten for den som har inntatt et livsverdensperspektiv, det vil si i perspektivet på retten som institusjon.

Det er i denne sammenheng viktig å ha klart for seg hvordan Habermas nøyaktig ser for seg at retten faktisk kan ha en frihetsbevarende funksjon – og når den slutter å ha en slik funksjon. Grunnrettighetene, som skal beskytte borgernes subjektive og politiske frihet, er opp gjennom historien kjempet fram gjennom politiske kampbevegelser og kan derfor sies å ha sitt utspring i den subjektive opplevelsen av asymmetriske maktforhold og avhengigheter i livsverden. De politiske og økonomiske imperativene har derimot sitt utspring i systemet. Borgernes frihet må derfor beskyttes gjennom at staten griper inn i det politiske og økonomiske systemet i form av lovgivning og regulerende tiltak. Gjennom for eksempel tarifflovgivningen har velferdsstaten grepet inn i arbeidslivet og regulert det kollektive avtaleverket vedrørende lønn og godtgjørelser. Her griper altså retten i form av et medium for den politisk-administrative makten inn i et handlingsområde som fra før av er formelt organisert og rettslig strukturert. Velferdsstatens tingliggjørende effekt – trusselen mot borgernes frihet – blir først synlig i forbindelse med lovgivning tilknyttet kjerneområdene i livsverden. Gjennom trygdelovgivning og sosiallovgivning griper staten direkte inn i sosiale problemsituasjoner i livsverden, og dermed inn i et handlingsområde som er kommunikativt strukturert. Sosiale grunnrettigheter som skal sikre den faktiske utøvelsen av formelle frihets- og deltakelsesretter i livsverden – retten som institusjon – kan her paradoksalt nok bare gjøres virksomme ved at et instrument som er utviklet med henblikk på formelt organiserte handlingsområder – retten som medium – intervenserer i livsverdens uformelle kontekster. Gjennom håndhevelse av grunnrettigheter innenfor områder som familie, skole, eldreomsorg og barnevern kreves en

¹¹⁴ Habermas (1981): II, 538

høy grad av differensiering av sakskategorier, unntakstilfeller og rettsfølger. Dette åpner disse handlingskontekstene, som i utgangspunktet er uformelle, for byråkratiske inngrep og rettslig kontroll.

Det er for øvrig naturlig å anta at Habermas her har den tyske (kontinentale) velferdsmodellen i tankene hvor mange av ytelsene er behovsbaserte og hvor retten til ytelser også er relativt tett knyttet til opptjening og yrkesaktivitet. I den nordiske velferdsmodellen er de fleste ytelsene rettighetsbaserte, og medlemskap i trygden aktiviseres automatisk ved bosetting, dvs. prinsippene stiller ingen krav om inntjening og yrkesaktivitet. Det er derfor grunn til å anta at den tyske modellen krever et større omfang av byråkratiske inngrep i uformelle kontekster enn den nordiske. Likhetene mellom modellene er imidlertid flere enn forskjellene, og den nordiske modellen har blitt beskyldt for å være paternalistisk, statsfeministisk og gjennomsyret av normative kriterier for tildeling knyttet til standardiserte krav om ønskelig atferd tilpasset arbeidmarkedet og en produktivistisk arbeidsutopi. Diskusjonen om velferdsmodeller er på ingen måte avsluttet og Habermas' kritikk er ikke blitt mindre aktuell, selv om velferdsstaten står overfor andre utfordringer i dag enn for 30 år siden – noe Habermas essay fra 1998 da også bekrefter.

Den alvorlige konsekvensen av velferdsstatens rettsliggjøring innenfor livsverden er at den hindrer – eller i alle fall forsinker – rasjonaliseringen av livsverden, slik at de differensierte sfærene fryses fast i form av isolerte ekspertkulturer. Hverdagsbevisstheten fragmenteres slik at de sosiale aktørene ikke makter å gjøre effektiv bruk av den kulturelle modernitetens kognitive potensial. Dette er prisen vi betaler når systemkriser avlastes gjennom å bearbeide individenes livssituasjoner administrativt. Spørsmålet er nå om det finnes et alternativ til en utvikling der velferdsstaten fører til kolonisering og fragmentering. Det er her ideen om den reflektive velferdsstaten kommer inn i bildet. Habermas avslutter sin diskusjon av velferdsstaten i hovedverket med å etterlyse prosedyrer for forståelsesorientert handling:

An die Stelle des als Medium benutzten Rechts müssen Verfahren der Konfliktregelung treten, die den Strukturen verständigungsorientierten Handelns angemessen sind – diskursive Willensbildungsprozesse und konsensorientierte Verhandlungs- und Entscheidungsverfahren.¹¹⁵

¹¹⁵ Habermas (1981): II, 544

Denne formuleringen peker ikke bare framover mot diskursetikkens relevans for problemløsning og konflikthåndtering innenfor de handlingsområder i livsverden som er utsatt for velferdsstatens rettslige inngrep, men også – og først og fremst – *tilbake* mot et tema som står helt sentralt i Habermas' forfatterskap etter *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, og som han vender tilbake til i rettsfilosofien fra 1992, men som trer noe i bakgrunnen i hovedverket. Dette temaet er den *offentlige sfære* som forutsetning for borgernes *politiske* bearbeiding av problemer innenfor en moderne kultur som har blitt refleksiv, dvs. som stiller seg kritisk til uproblematiserte verdier og institusjoner og reiser krav om nye former for håndtering av kontradiksjoner (mellom for eksempel kapitalisme og demokrati), konflikter, forskjeller og differensiering. I teorien om kommunikativ handling og andre tekster fra denne perioden setter Habermas sin lit til nye protestbevegelser som inntar rollen som en slags voktere på grensen mellom system og livsverden; borgerinitiativer, naturverngrupper, fredsbevegelsen, kvinnebevegelsen og minoritetsbevegelser – og vi kan i dag tilføye, anti-globaliseringsbevegelsen. Disse ser Habermas som de eneste (kollektive) aktørene som har mulighet til å motvirke tendensen til kolonisering. Bakgrunnen for dette radikale grepet er hans analyse av den skjebne statsborgerrollen lider i de velferdsstatlige massedemokratiene under senkapitalismen. Han anser nemlig denne rollen, som skulle sikre borgerne en reell mulighet til å delta i en politisk selvbestemmelsespraksis, som truet gjennom de nye formene for tingliggjøring som velferdsstaten fører med seg. Institusjonaliseringen av klassekonflikten gjennom denne statsformen forandrer nemlig betingelsene for det Habermas omtaler som utvekslingsforholdet mellom system og livsverden, og som kanaliseres gjennom fire roller. Økonomien er forankret i privatsfæren gjennom arbeidstakerrollen og konsumentrollen, mens staten er forankret i den offentlige sfære gjennom den byråkratisk utformede klientrollen og statsborgerrollen. Til sammenligning forholder Marx seg til kun ett av disse utvekslingsforholdene, nemlig arbeidstakeren som mottar lønn for å stille sin arbeidskraft til disposisjon for det økonomiske systemet. Dermed blir tingliggjøringen knyttet til elendigjøring innenfor den *materielle* reproduksjonen av fabrikkarbeiderens livsverden under den tidlige kapitalismen. I følge Habermas trer denne formen for tingliggjøring i bakgrunnen jo mer sosialstaten bidrar med monetære godtgjørelser og rettssikkerhetsgarantier knyttet til belastninger i yrkeslivet og arbeidstakernes status på arbeidsmarkedet. Denne statsformen gir imidlertid opphav til tingliggjøringsformer av en annen art knyttet til den *symbolske* reproduksjonen av posttradisjonelle livsverdener: ”Med urette har den marxistiske

verditeorien oversett utvekslingsforholdet mellom det politiske systemet og livsverden.”¹¹⁶ For konfliktdempingen innenfor arbeidssfæren i form av likevekt mellom en normalisert arbeidstakerrolle og en oppvurdert konsumentrolle er bare motstykket til likevekten mellom en utvidet og nøytralisert statsborgerrolle og en oppblåst klientrolle. Innenfor massedemokratiets rammer renses den politiske retten til deltakelse for ethvert partisipatorisk innhold gjennom segmentering av statsborgerrollen fra beslutningsprosessene. Som kompensasjon for nøytraliseringen av deltakelsen tilbys statsborgerne velferdsstatlige tjenester i egenskap av klienter. Gjennom institusjonaliseringen av klassekonflikten blir livsverdens private og offentlige sfærer omdefinert til omverdener for det økonomisk-administrative systemet. Og organisasjonsmedlemmene omdefineres tilsvarende til konsumenter og klienter som på sin side bare kan adresseres i pengenes og den administrative maktens språk.

Sentralt i denne sammenhengen er det at de passive klient- og konsumentrollene synes å forsterkes i det vi ovenfor har omtalt som en ny juridifiseringsprosess og en ny differensiering mellom system og livsverden på det overnasjonale nivået. For med den økende innflytelsen som EU har på lovgivingen i nasjonalstaten, i tillegg til den store mengden lover og forordninger som blir produsert innenfor dette systemet, uten en tilsvarende styrking av EU-borgernes statsborgerlige praksis, vil de sivile og sosiale rettighetene raskt bli tolket i negativ retning som *medier* for innretningen av formelt organiserte handlingsområder – av en rettsorden som skal sikre muligheten for borgernes privatistiske tilbaketrekning fra den offentlige sfære til de passive rollene som konsument og klient. Habermas hevder, som vi har sett, at det bare er de politiske rettighetene som gir borgernes rettstatus dens refleksive, selvrefererende karakter. Men disse rettighetene mister deres refleksive karakter ettersom også de, som en konsekvens av det demokratiske underskuddet, bare kan tolkes som negative rettigheter uttrykt gjennom stemmeseddelen. Baksiden av den privatistiske tilbaketrekningen er en avpolitisert statsborgerrolle som skal garantere friheten til å velge å *ikke* delta i den demokratiske kvalifiseringen av beslutningene.

En slik kvalifisering kan nettopp bare foregå gjennom 'diskursive Willensbildungsprozesse und konsensorientierte Verhandlungs- und Entscheidungsverfahren' innenfor rammene av et demokratisk beslutningssystem. En kan spørre seg hvorfor Habermas ikke trekker den

¹¹⁶ Habermas (1981): II, 514

konklusjonen i sluttbetraktningen i hovedverket. Én viktig forklaring er nok det pessimistiske synet på politikken utvikling i massedemokratienes tidsalder. Analysen i *Strukturwandel* konkluderer med at offentligheten mer og mer forfaller til en arena for politisk manipulering og produksjon av masseloyalitet, og i tekster som *Theorie und Praxis* og *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* er fokuset rettet mot vitenskapeliggjøringen av vår sivilisasjon generelt og politikken spesielt. Denne ideologiske kritikken av den moderne politikken manipulative og teknokratiske selvforståelse kulminerer i kritikken av velferdsstatens kolonisering av livsverden.

4.3 Nyfunksjonalisme, scientisme og teknokrati

I rettsfilosofien forsvaret Habermas et proseduralt rettsparadigme gjennom en kritikk av to konkurrerende rettsparadigmer han mener dominerer vår moderne rettsforståelse, det rettsstatlige og det sosialstatlige paradigmet. I vår sammenheng kan det framheves at mens de to sistnevnte paradigmene begge er forenlige med nyliberalismens samfunnsmodell, så gjelder det ikke for det prosedurale paradigmet. Dette kan belyses ved å se nærmere på forholdet mellom markedet og statlig intervensjonspolitik. G. Majone, som har levert sentrale bidrag til debatten om europeisk integrasjon, har analysert dette forholdet gjennom begrepsparet sosial regulering og sosialpolitikk. Utgangspunktet hans er Romatraktatens krav om at alle regulende tiltak innenfor den sosiale dimensjonen må være compatible med prinsippene for en liberal økonomisk orden slik de er nedfelt i EF's 'økonomiske konstitusjon'.¹¹⁷ I kontrast til dette viser han til T.H. Marshall, opphavsmannen til den historisk-sosiologiske teorien om en lineær rettighetsutvikling innenfor de europeiske velferdsstatene, som hevdet at velferdspolitikken alltid forsøker å overskride eller modifisere det økonomiske systemet med henblikk på å oppnå resultater dette systemet aldri ville oppnådd på egen hånd. Den økonomiske liberalismen som gjennomtrenger Romatraktaten og dens revideringer gir forrang til den offentlige politikken allokering funksjon framfor omfordeling ut i fra *andre* verdier enn de som ligger til grunn for forestillingen om "de frie markedskreftene". Resultatet er at såkalt sosialpolitiske tiltak på EF-nivå i overveiende grad begrunnes i forbedring av markedseffektiviteten. Det teoretiske grunnlaget for slike begrunnelser finner vi innenfor såkalt 'welfare economics':

¹¹⁷ Det er bred enighet innenfor europaforskningen om at det europeiske økonomiske fellesskapet (EF) i praksis allerede har en (økonomisk) rettslig konstitusjon, selv om det (ennå) ikke foreligger noen formelt ratifisert konstitusjon. Den er resultatet av de samlede traktater, i tillegg til tolkningene av disse ved EF-domstolen, og omtales gjerne som en "acquis communautaire" – en felles rettspraksis.

A fundamental theorem of welfare economics states that, under certain conditions, competitive markets lead to a Pareto-optimal allocation of resources, i.e. to a situation where there is no rearrangement of resources (no possible change in production and consumption) such that someone can be made better off without, at the same time, making someone else worse off. Theoretical research in economics... has identified six important conditions under which the market is not Pareto-efficient. These are referred to as market failures.¹¹⁸

En rekke former for markedssvikt gir en tilsvarende rekke grunner for statlige inngrep “som selv tilhengere av en liberal økonomisk orden vil kunne akseptere.”(ibid.) Grunnene er

1. Konkurransesvikt
2. Offentlige goder (helse og sikkerhet)
3. Negative eksterne virkninger
4. Ufullstendige markeder
5. Informasjonssvikt
6. Arbeidsledighet, inflasjon og diseqvilibrium

Ytterligere to grunner som ikke er relatert til markedssvikt er

7. Omfordeling
8. Obligatoriske goder (skolegang, bolighjelp for hjemløse)

Det sentrale skillet går i følge Majone mellom markedsregulering (1-6) og sosialpolitikk (7 og 8). I følge velferdsøkonomisk teori finnes det intet økonomisk grunnlag for statlige inngrep i en Pareto-optimal økonomi. Problemet er at Pareto-optimalitet ikke sier noe som helst om inntektsfordelingen eller andre forutsetninger for å gjøre formelle økonomiske friheter reelle (skolegang og andre grunnbehov). Derfor kan det finnes moralske og politiske grunner for staten til å gripe inn, selv om dette i noen grad skulle begrense den økonomiske effektiviteten. Det er selvsagt markedssvikten som ikke fanges opp av økonomisk teori som har gitt opphav til den *omfordelende* europeiske velferdsmodellen i dens ulike varianter. Gitt en interesse for faktiske dynamikker på sosialpolitikken område er Majone rask til å påpeke at regulering og sosialpolitikk historisk og institusjonelt er flettet sammen innenfor ett og samme politikkområde, til tross for den analytiske distinksjonen. Dermed bekrefter han en empirisk sammenheng mellom de to i det han klamrer seg til et tilskuerperspektiv; samtidig unngår han systematisk å innta et deltakerperspektiv. Det er imidlertid først i dette perspektivet at *det* blir synlig som det *både* det regulatoriske og det sosialpolitiske perspektivet er blinde for: den aktive, refleksive statsborgerstatusen som skal sikre den enkeltes rett til å ta delta i den demokratiske forandringen av sin egen status. Satt på spissen er en Pareto-optimal

¹¹⁸ Majone (1993): 156

markedsøkonomi med sosialstat derfor forenlig med et byråkratisert ekspertvelde som har til oppgave å tilpasse omgivelsene til det økonomisk-administrative systemets imperativer og en interessebasert voteringsmodell med partikonkurranse som skal sikre masselojalitet i en reføydalisert og impotent offentlighet. Hvis vi skal formulere dette i rettsfilosofiske kategorier så kan rettsstaten garantere for en *liberal* markedsøkonomi (og for reguleringer begrunnet i markedssvikt), mens sosialstaten kan garantere for en politisk implementert og moralsk eller strategisk begrunnet *sosial* markedsøkonomi (også kalt blandingsøkonomi). Både rettsstat og sosialstat er med andre ord forenlig med en teknokratisk samfunnsmodell som definerer politiske verdier og målsettinger på grunnlag av vitenskapelig kunnskap – som avleder målene fra midlene – og hvor det inngår en strategisk bruk av politiske og moralske argumenter som bare nøytraliserer deres normative sprengkraft.

I en av sine kritiske tekster om teknikk og vitenskap fra 60-tallet analyserer Habermas dette forholdet mellom vitenskap og politikk i en vitenskapeliggjort sivilisasjon. Allerede her belyser Habermas de alvorlige konsekvensene av ensidige rasjonaliseringsprosesser i det moderne ved å analysere hvordan vitenskapens *teoretiske* fornuft via en vitenskapeliggjort politikk stadig oftere anvendes på problemstillinger og materier som ligger innenfor området for *praktisk* fornuft. Habermas diskuterer to modeller for forholdet mellom fagkunnskap og politikk som på hver sin måte truer politikkenes demokratiske dimensjon. En *desisjonistisk modell* baserer seg på et klart skille mellom evaluative og kognitive diskurser. Denne modellen henter naturlig nok sin inspirasjon fra Max Webers strenge skille mellom vitenskap og verdier, og skillet mellom funksjonærstyret og det politiske lederskap. "Politikeren benytter seg av den tekniske viten, men praksis i form av selvhevdelse og herredømme krever ut over dette interessert gjennomsetting av en desidert vilje... Nettopp rasjonaliteten i valget av midler går sammen med den erklærte irrasjonalitet i stillingstagenen til verdier, mål og behov."¹¹⁹ På det Habermas betegner som det andre stadium av herredømmets rasjonalisering synes imidlertid spesialistenes sakstvang å trenge seg igjennom mot ledernes avgjørelser. Ifølge den *teknokratiske modellen* er det ikke lenger fagpersoner som er avhengig av politikeren desisjonistiske vilje, men politikerne som blir avhengig av fagpersonen i det de omdefineres til utøvende organ for vitenskapens 'sakstvang'. Avgjørelsen i praktiske spørsmål rasjonaliseres til et valg i situasjoner av usikkerhet med den følge at beslutningsproblematikken reduseres til en fiktiv størrelse. Dermed blir staten et organ for

¹¹⁹ Habermas (1969): 68

rasjonell forvaltning. I sin ytterste konsekvens fremmaner denne modellen et samfunn hvor verdier (mål) blir avledet fra teknologi (middel). Ifølge den *pragmatistiske* modell er forholdet mer gjensidig i det vitenskapelige eksperter bidrar med råd i beslutningsprosessen og politikerne gir oppdrag til vitenskapelige forskere ut fra praktiske behovsvurderinger. I følge Habermas er det bare den siste som er nødvendig forbundet med demokrati.

Kritikken av den desisjonistiske og teknokratiske modellen henger også sammen med Habermas' kraftige angrep på, og oppgjør med, positivismen i samfunnsvitenskapene. Et tilbakevendende tema i denne langvarige kontroversen var det positivistiske idealet om et strengt skille mellom diskurser som dreier seg om henholdsvis fakta og normer. Habermas' angrepsvinkel i denne fasen av forfatterskapet var – i form av 'immanent kritikk' – å konfrontere dette idealet med de empirisk-analytiske vitenskapenes tekniske erkjennelsesinteresse, og dermed deres *praktiske* rolle innenfor den samfunnsmessige reproduksjon. Berøringspunktene mellom de to 'oppgjørene' kommer klart fram i følgende passasje fra *Zur Logik der Sozialwissenschaften*:

Dem Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen entspricht wissenschaftslogisch die Trennung von Erkennen und Werten und methodologisch die Forderung, den Bereich erfahrungswissenschaftlicher Analysen auf die empirischen Gleichförmigkeiten in natürlichen und gesellschaftlichen Prozessen zu Beschränken... Wertneutralität hat mit theoretischer Einstellung im Klassischen Sinne nichts zu tun; sie entspricht im Gegenteil einer Objektivität der Geltung von Aussagen, die durch beschränkung auf ein technisches Erkenntnisinteresse ermöglicht – und Erkauft wird.¹²⁰

Samfunnsvitenskapen forfølger en frigjørende erkjennelsesinteresse når den kritiserer denne 'positivistisk halverte rasjonalismen' i vitenskapenes selvforståelse og samtidig viser hvordan vitenskapens formidling med en praksis som likevel bestemmer dens målsettinger er forbundet med idealer om herredømmefri dialog og menneskeslektens myndiggjøring. Men utover kritikk av positivisme og teknokrati leverer ikke Habermas noen teoretisk begrunnelse av disse idealene som peker ut over deres status som verdier konstituert i Europa under en bestemt historisk epoke. Som vi har sett er det imidlertid en slik begrunnelse han forsøker å gi i teorien om kommunikativ handling. Her forankres samfunnsteorien i en rekonstruksjon av dels de idealiserte forutsetningene for enighet oppnådd gjennom forståelsesorientert handling, dels av de normative bevissthetsstrukturenes historiske utvikling og deres betydning for

¹²⁰ Habermas (1982)[1970]: 30, 43

utdifferensieringen (die Entkoppelung) av systemet fra livsverden. Idealet om herredømmefri dialog er bygget inn i forutsetningene for kommunikativ handling og i det prosedurale grunnlaget for den prinsippregulerte profanetikken (og for det moderne demokratiet). Om Habermas har forlatt strategien med å gi et normativt grunnlag for samfunnsteorien i form av en teori om erkjennelsesinteresser, så synes ikke Habermas' kritikk av *scientisme*, *vitenskapeliggjøring av politikken* og forsvaret for en fungerende *politisk offentlighet* å være mindre aktuell i dag. De kritiske analysene av de to første fenomenene kan gi næring til en bestemt tolkning av tesen om kolonisering av livsverden. De sier nemlig noe om konsekvensene av at en vitenskapelig verdensoppfatning setter seg igjennom, dvs. at en kognitiv-instrumentell logikk bygget på sannheten til objektive saksforhold og effektiviteten til instrumentelle kalkuleringer trenger seg inn i andre kulturelle verdisfærer og hemmer læringsprosessene som er satt i gang der under moderniteten. Dermed stagnerer rasjonaliseringen av livsverden. Dette vitenskapelige verdensbildet, og vitenskapeliggjøringen av politikken som det bidrar til å legitimere, passer sammen med det globale nyliberale verdensbildets økonomiske modell av demokratisk politikk som forveklser statsborgerlig deltakelse i viljesdannelsen med markedsborgerens deltakelse på markedet, og som omdefinierer staten til å være en tjenesteyter for klienter og kunder. Nå har vi sett at den koloniserende dynamikken som følger i kjølvannet til nyliberalisme og kommodifisering av kulturene har sitt utspring først og fremst i USA, og at Habermas leter etter mulighetene for en alternativ mot-dynamikk i Europa, og da med utgangspunkt i den europeiske normative selvforståelsen. Men Habermas tegner jo samtidig et bilde av den europeiske integrasjonsprosessen som en form for globalisering i europeisk målestokk, hvor en teknokratisk politikk, som har løsrevet seg fra de nasjonale offentlighetene, bare forsterker det i første omgang nasjonalstatlige ”syndrom av statsborgerlig privatisme og en utøvelse av statsborgerrollen med utgangspunkt i klientinteresser”.¹²¹ Den teknokratiske regulerings- og dereguleringspolitikken i EU kan derfor også sees på som en bekreftelse av troen på at politikkenes problemer først og fremst er *vitenskapelige* problemer som kan løses gjennom vitenskapelige metoder. Det kan synes som at det nettopp er den instrumentelle rasjonalismen, som Habermas frykter er i ferd med å utvikle seg til en selvstendigjort verdiorientering, og som tvinger seg på de ulike partikulære kulturene, som har lagt premissene for innholdet i integrasjonspolitikken.

¹²¹ Habermas (1992): 648

Det instrumentelle perspektivet finner vi igjen i den første av tre modeller for legitimering av europeiske integrasjon som E.O. Eriksen og J.E. Fossum har rekonstruert på grunnlag av EU's eksisterende politiske struktur og den integrasjonsfaglige debatten om EU's framtid.¹²² Denne modellen legger til grunn en beskrivelse av EU som en utelukkende problemløsende organisasjon. Integrasjon er et resultat av nasjonalstatens begrensede evne til å håndtere en globalisert kapitalisme. Den økende bevegelsen av kapital, varer, teknologi, arbeidstakere og flyktninger krever løsninger på et internasjonalt nivå. EU's legitimitet avhenger av organisasjonens effektive evne til å løse medlemslandenes felles, grenseoverskridende problemer og til å fremme deres egne interesser. Modellen adresserer borgerne i unionen i egenskap av markedsborgere, og politikken mål – intergovernmental markedsdannelse – avledes av midlene – penger, rettigheter til fri bevegelse, sentralbank og et ekspertvelde i Brussel. Et avledet delmål er naturligvis å gjøre midlene stadig mer effektive på grunnlag av vurderingene i tusenvis av komitéer som til sammen utgjør dette ekspertveldet. Målsettingen i form av effektiv markedsdannelse gjennom regulering og deregulering passer i sin tur godt til en politikk som har frigjort seg fra demokratiske idealer og fordringer og som sikter mot overenskomster der formålsrasjonaliteten er en grunnleggende gyldighetsstandard. Denne intergovernmentale modellen baserer seg med andre ord på en indirekte eller avledet form for legitimering hvor demokratisk ansvarlighet er begrenset til nasjonalstatens nivå.

Majones teori om regulativ politikk som ble beskrevet ovenfor representerer et rendyrket tilskuerperspektiv på integrasjonsprosessen hvor rasjonaliteten tilskrives det økonomisk-administrative systemet selv, ikke individuelle aktører. Et beslektet perspektiv finner vi i Leibfried & Piersons nyfunksjonalistiske analyser av europeisk sosialpolitikk fra 90-tallet. Her relateres utviklingen av dette nye politikkområdet til den generelle teknokratiske markedsbyggingen fra siste halvdel av 80-tallet: En minimal struktur av europeisk sosialpolitikk utvikler seg som en funksjon av integrasjonsprosessens gradvise erosjon av velferdsstaten. Livsverden er redusert til ett subsystem blant flere andre og spiller utelukkende en funksjonell rolle i opprettholdelsen av det sosiale systemet som helhet. En tilsvarende underordning av en europeisk livsverden som enten et biprodukt av, eller et bakteppe for, integrasjonsprosessen er vanlig innenfor såkalte EU-studier.¹²³ Habermas-eleven J. Bohman, som ikke bare hevder at demokrati er det sentrale studieobjektet for en praktisk rettet kritisk teori, men at teorien refleksivt må bli demokratisk, dvs. demokratiet må selv anses å være en

¹²² Eriksen and Fossum (2004)

¹²³ Grewal (2005): 199-200

form for (multiperspektivistisk) utforskning av den sosiale virkeligheten, peker på den nære forbindelsen mellom et samfunnsvitenskapelig tilskuerperspektiv og sosial ingeniørkunst:

Habermas and other Critical Theorists rightly call “technocratic” any social inquiry that only develops optimal problem-solving strategies in light of purely third-person knowledge of the impersonal consequences of all available courses of action. Pragmatists from Mead to Dewey offer similar criticisms. This conception of practical knowledge would model the role of the social scientist in politics on the engineer, who masterfully chooses the optimal solution to a problem of design.¹²⁴

Mot markedsvisjonens instrumentelle effektivitetslogikk holder Habermas opp idéen om en global innenrikspolitikk uten verdensregjering. Etter å ha konstatert at en slik politikk ikke lar seg utvikle gjennom en ”naken kompromissbygging” som bare gjenspeiler trekkene til den klassiske maktpolitikken, legger han til at intergovernmentale forhandlinger ikke bare opererer innenfor rammene til en slik maktpolitikk. Normative rammebetingelser begrenser valget av retoriske strategier og strukturerer forhandlingene i like stor grad som innflytelsen fra ’epistemic communities’ – kunnskapsregimer – som Habermas særlig knytter til det nyliberale økonomiske regimet. Slike regimer ”lykkes ofte i å etablere en verdensomspennende og normativt impregneret bakgrunnskonsensus på grunnlag av spørsmål som *formentlig lar seg besvare vitenskapelig*.”¹²⁵ På denne måten er det i ferd med å oppstå en verdenspolitikk på nivået mellom nasjonalstaten og det globale politikknivået, og hvor mektige aktører med global handlingskapasitet – statlige så vel som ikke-statlige – har regien. Utfordringen er nå å forankre disse forhandlingsstrukturene i en politisk kultur med felles verdiorienteringer eller rettferdighetsoppfatninger som kan orientere politikken ut fra innsikter fra andre livssfærer enn den vitenskapelig-teknologiske sfæren. Vi trenger med andre ord et begrep om politikk som er utviklet med henblikk på å styrke alle de utdifferensierte fornuftsmomentene i moderniteten. Politikken må bidra til å styrke den *kommunikative* rasjonaliteten, ikke avvike seg selv ved å smelte sammen med en vitenskapelig misforstått og objektiverende instrumentell rasjonalitet.

Vi må derfor igjen ta utgangspunkt i det intersubjektive paradigmet deltakerperspektiv på det moderne samfunn, på bekostning av det individualistiske tilskuerperspektivet som i kombinasjon med teorien om rasjonelle valg har dominert liberalismens sosio-politiske

¹²⁴ Bohman (2005): 22

¹²⁵ Habermas (1998): 165, utheving ved Ø.S.

filosofi. Kommunikativ handling er dette paradigmes utgangspunkt, og Habermas' formalpragmatiske analyse av betingelsene for innbyrdes forståelse, og de idealene som er forbundet med måten vi anvender språket på, har viktige implikasjoner for politikken område. Den viktigste implikasjonen er at politikken må være demokratisk, og at styrkingen av den kommunikative rasjonaliteten i samfunnet vil fremme demokratiet. Omvendt vil rasjonaliseringen av livsverden være avhengig av demokratiske strukturer som kan legge til rette for en balansert formidling av rasjonalitetens differensierte momenter i livsverden. Men en forutsetning for dette er at vi anlegger et diskursteoretisk perspektiv på rett og demokrati som legger hovedvekten på deliberative prosesser i deres mer eller mindre formelle varianter innenfor den politiske offentligheten.

Fra siste halvdel av åtti-tallet stammer noen tekster hvor Habermas pensler ut de implikasjonene diskursteorien og ideen om kommunikativ rasjonalitet har for vår forståelse av rett og demokrati¹²⁶, og i rettsfilosofien fra 1992 utvikler han nettopp et proseduralt begrep om demokrati som skal sikre en form for deliberasjon som kan gjenvinne statsborgerskapets refleksive dimensjon og skape en balanse mellom solidaritet, penger og makt som tre områder for integrasjon.

¹²⁶ Bl.a. *Recht und Moral* fra 1986 og *Volkssouveränität als Verfahren* fra 1988

5. Demokrati som formidling: politisk filosofi som rasjonell rekonstruksjon

5.1 Retten som demokratiets *lingua franca*:

Et hovedanliggende i rettsfilosofien er at en fullgod forståelse av retten forlanger både et deltakerperspektiv og et tilskuerperspektiv. Internt må rettsnormene være legitime og tvingende på en og samme tid, eksternt vil en ensidig betraktning av retten som en demokratiske og konstitusjonell orden framstå som håpløst idealistisk på bakgrunn av måten samfunnsmessige former for makt invaderer og underminerer betingelsene for legitim rettsskaping. På bakgrunn av Habermas' opprinnelige tendens til en ensidig forståelse av retten som et medium for kolonisering skal vi her legge vekten på deltakerperspektivet. Gjennom dette perspektivet utvikler han en rasjonell rekonstruksjon av 'dypstrukturene' i den statsborgerlige praksis. Ettersom en slik praksis må hvile på den kommunikative rasjonalitetens pragmatiske forutsetninger – i et sekularisert og postkonvensjonelt samfunn kan ikke borgerne lenger forutsette enighet omkring hva som er sant eller rett – må den forstås som en diskursiv praksis eller en *prosedyre*. Spørsmålet blir derfor hvordan en slik diskursiv praksis kan institusjonaliseres i den demokratiske rettsstaten. Svaret er en radikaldemokratisk rekonstruksjon av formidlingen mellom den offentlige sfære, det formelle parlamentariske systemet og den administrative makten. I dette kretsløpet fungerer retten som kommunikasjonsmedium mellom system og livsverden. Utgangspunktet for analysen er at rettsordninger er kjennetegnet av en spenning mellom faktisitet og gyldighet. Ettersom allmenngjorbare normer bare fortjener borgernes anerkjennelse under forutsetning av at de overholdes av andre, tilkommer det retten oppgaven å utfylle en universalistisk begrunnet refleksjonsmoral med et system av handlingsnormer som tvinger til etterfølgelse gjennom statlig sanksjonsmakt. Men dersom retten skal kunne fungere som det sentrale medium for sosial integrasjon i moderne samfunn, dvs. stabilisere gjensidige atferdsforventninger under betingelse av kompleks usikkerhet, må den også være legitim. Selv om retten kun forlanger en legal atferd og dermed frisetter rettssubjektene i moralsk forstand, må de som borgere samtidig kunne overholde rettsnormene fordi de anser dem for å være rettferdiggjorte. Denne påstanden hviler på en gammel innsikt om at en sosial orden vil være grunnleggende ustabil dersom rettssubjektene bare adlyder loven av strategiske grunner, dvs. for å unngå straff.

Nå uttrykte allerede Kant innsikten i den nødvendige overgangen fra moral til statlig sanksjonsmakt på rettens område. Men han reiste også det like nødvendige spørsmålet om hvordan den statlige makten kan bindes, og hevder at rettsstaten er det eneste mulige svaret. Så langt er Habermas enig, men de to tenkerne tolker begrepet om 'rettsstat' forskjellig. Kant forutsetter at prinsippet om selvlovgivning (autonomi) antar samme form på moralens og rettens områder, i det han setter sin lit til den allmenne rettsformen i en før-politisk, moralsk legitimering av rettsprinsippet: "Die Freiheit eines jeden soll mit den gleichen Freiheit aller nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen können."¹²⁷ Dermed assimileres rettsordningen til den moralske orden. Et slikt perspektiv forutsetter imidlertid at en transcendental fornuft kan sikre en konsensus om lovens moralske gyldighet forut for faktiske diskurser i offentligheten. Denne forutsetningen er for Habermas uforenlig med et postmetafysisk begrep om fornuftig konsensus omkring moral og rett. For det første bringer rettens politiske dimensjon inn andre perspektiver, ut over det strengt moralske. Dette begrunner Habermas med at ikke alle rettsmaterier er av moralsk art, og at lovgiver derfor også må kunne forankre sine beslutninger i *pragmatiske* grunner for utligning av interesser som ikke er allmenngjørbare og *etiske* grunner knyttet til kollektivets normative selvforståelse og spesielle livsform i møte med andre identiteter og tradisjoner. For det andre konstitueres loven grunnleggende sett i spenningen mellom faktisitet og gyldighet – mellom lovgivningen og håndhevelsen av loven i samfunnsinstitusjoner, og dens krav om allmenn og rasjonell akseptabilitet. Rettsfilosofien vil dermed bare kunne rense ut rettens institusjonelle dimensjon til prisen av et før-politisk og abstrakt gyldighetsbegrep, og uten å kunne vise hvordan dette gyldighetsbegrepet er formidlet med den sosiale virkeligheten. Rettsfilosofiens oppgave må derfor være å *situere* rettens idealiserte krav *innenfor* den konkrete institusjonelle konteksten. Til den oppgaven, bemerker W. Rehg i sin innledning til den engelske oversettelsen av *Faktizität und Geltung*, har Habermas allerede et passende verktøy: teorien om kommunikativ handling.

Denne teorien skal grunnleggende sett besvare spørsmålet om hvordan sosial integrasjon blir mulig innenfor en rasjonalisert livsverden hvor handlinger ikke lenger kan koordineres på grunnlag av en overlevert tradisjonsbasert sosial konsensus. Når handlingskoordineringen omstilles til språklig innbyrdes forståelse, er aktørene henvist til å *oppnå* enighet ved å ta stilling til differensierte gyldighetskrav (sannhet, riktighet og oppriktighet) som enhver aktør

¹²⁷ Kant (1998): 39

må relatere sin definisjon av situasjonen til. En avgrenset og temporær enighet om at disse tre gyldighetsaspektene ved situasjonen er tilfredsstillende belyst gjennom grunner er imidlertid ingen garanti mot at en eller flere av grunnene senere vil kunne bli trukket i tvil. Dersom berørte tredjeparter eller ny kunnskap om involverte saksforhold eller normer avdekker et sviktende grunnlag for enigheten, kan det bli nødvendig å gjenåpne diskusjonen.

Hva dette er ment å illustrere er at handlingskoordinering på grunnlag av kommunikativt oppnådd enighet alltid kan trekkes i tvil, og derfor er en skjør form for sosial integrasjon. Riktignok fungerer livsverden som en stabiliserende bakgrunnsenighet for de som koordinerer handlingene sine på denne måten. Men den moderne avmystifiseringsprosessen trekker ubønhørlig stadig flere aspekter ved de metafysiske verdensbildene inn under den kommunikative handlingstypens problematiserende gyldighetskrav. Når innbyrdes forståelse overtar handlingskoordinerende funksjoner, åpnes saksforhold, normer og identiteter for refleksivitet og kritikk. Utviklingen gjenspeiles innenfor livsverdens sosiale dimensjon i form av en pluralisering av oppfatninger, verdier og identiteter. Dette stiller prosesser for innbyrdes forståelse overfor stadig større utfordringer, samtidig som enheten i livsverden må sikres på et stadig mer abstrakt nivå. Det betyr ikke at aktørene står uten et handlingsalternativ når de mislykkes i å oppnå enighet gjennom innbyrdes forståelse. De kan nemlig veksle perspektiv fra kommunikativ til strategisk handling ved å prøve å påvirke og forhandle på grunnlag av ressurser og sanksjoner. Viktigere i vår sammenheng er det likevel at moderniseringen fører til utdifferensiering av funksjonelt integrerte handlingssystemer. Ikke-språklige medier som penger og makt griper tvers igjennom kommunikativt integrerte handlingssammenhenger, nøytraliserer evaluative og ekspressive aspekter ved situasjonen og plasserer språklig innbyrdes forståelse på sidelinjen. I lys av dette konkluderer Habermas med at retten er en nødvendig mekanisme for handlingskoordinering i moderne samfunn fordi den kommunikative handlingstypen overbelastes både gjennom pluralisering og fragmentering, og av funksjonelle krav innenfor den materielle reproduksjonen som bl.a. forlanger frisetting av aktørene til å forfølge sin handlingsmål gjennom strategisk handling. Fra nå av er det intersubjektivitetens tynne tråd, bare forsterket av de rettslige og politiske institusjoner som er spunnet av den, som holder samfunnet sammen. En viktig oppgave for den legitime retten er derfor å overta sentrale funksjoner innenfor den sosiale integrasjonen som aktørene ikke lenger makter å fylle, og samtidig beskytte den sårbare intersubjektiviteten mot ensidighetene som følger av en delvis ukontrollert utbredelse av formelt organiserte handlingssystemer.

Men dersom rettens gyldighet så å si står og faller med evnen til å formidle det som er anerkjennelsesverdig med den sosiale virkeligheten, dvs. faktisiteten, og har som sin grunnleggende funksjon å bistå og utfylle kommunikativ handling i oppgaven å skape en balanse mellom solidaritet, penger og makt, så blir det vanskelig å operere med én form for rett som er rettferdiggjort (institusjon), og en annen form for rett som er unndratt slik rettferdiggjørelse (medium). Dermed ser Habermas' nye oppfatning av retten ut til å være uforenlig med det rettsbegrepet som ligger til grunn for koloniseringstesens. Som M. Deflem har påpekt så utelukker tesen slik den er formulert i TKH at mediene penger og makt *koloniserer retten* som institusjon i livsverden. Retten er altså ikke lenger selv et koloniserende medium. Tvert i mot så viser rettsformen som sådan til legitimeringsprosesser i den demokratiske rettsstaten. Men i den grad retten ikke er tilstrekkelig forankret i slike prosesser vil den kunne begynne å programmere seg selv ut fra de funksjonelle imperativene fra pengene og makten. Denne elaborerte posisjonen holder fast på rettens interne forbindelse med moralsk-praktiske diskurser, uten derved å benekte muligheten av systemimperativer som intervensjoner i retten.¹²⁸ Retten er plassert på grensen mellom system og livsverden nettopp fordi, og i den utstrekning den er generert i en diskursiv lovgivningsprosedyre som i sin tur er rettslig institusjonalisert og garantert.

Utstyrt med en revidert oppfatning av retten samsvarer koloniseringstesens bedre med forestillingen om demokratiets sentrale rolle i arbeidet med å skape en ny maktfordeling i den samfunnsmessige integrasjon. Kolonisering av livsverden skyldes dermed at demokratiet ikke har maktet å demme opp for imperativene fra pengene og den administrative makten som begge virker inn på lovgivningsprosessen via det formelle politiske systemet. Med valget av et rettsbegrep som henviser til legitimeringsprosesser i livsverden unngår vi dessuten å legge føringer på forståelsen av rettsliggjøringsprosesser i retning av juridifisering og indre kolonisering. Det åpner snarere for en påstand om at analysen av patologiene i moderniteten må utarbeides fra den motsatte synsvinkelen: hvis de normative energiene i moderniteten kan finne et politisk uttrykk i sosiale bevegelser og borgerinitiativer, trenger vi en analyse av hvordan disse bevegelsene virker inn på delsystemene via demokratiske prosesser for viljesdannelse. Habermas har da også selv gått langt i å innrømme ensidigheten i et perspektiv som bare fokuserer på systemproduserte forstyrrelser i en kommunikativt rasjonalisert livsverden.

¹²⁸ Deflem (1996): 11

[Dieser Blick] hat das analytische Potential nicht ausgeschöpft, das die Theorie des kommunikativen Handelns anbietet. Man muss die Frage, wessen Imperative welcher Seite in Welchem Maße Beschränkungen auferlegen, als eine empirische Frage behandeln und darf sie nicht auf analytischer Ebene zugunsten der Systeme vorentscheiden. Kolonialisierung der Lebenswelt und Eindämmung der Dynamik von Systemen, die gegenüber den von ihnen erzeugten „Externalitäten“ unempfindlich bleiben, [stellen] gleichberechtigte analytische Perspektiven dar.¹²⁹

Som vi har sett reiser Habermas' idé om et fungerende demokrati et minimumskrav om institusjonaliseringen av motstand mot systemets kolonisering av livsverden. I den grad denne motstandskampen slår feil kan vi derfor snakke om et demokratisk underskudd. En teori om demokratisering av EU vil derfor være bygget inn i en habermasiansk teori om europeisk integrasjon. Kritikken av nyliberalisme og kommodifisering av kulturene kan i dette perspektivet tolkes som en artikulering av idéen om kolonisering av livsverden innenfor en globalisert kontekst. Habermas' argument for et politisk prosjekt i Europa tar slik sett form av en situert europeisk republikanisme, begrunnet i en spesifikk historisk situasjon og et europeisk politisk 'oppdrag' i en global sammenheng. Oppdraget kan sees i forlengelse av hans teori om rasjonalisering av livsverden. Å beskytte den sårbare intersubjektiviteten mot ensidighetene som ligger i det herskende globale økonomiske regimet, og som har funnet sitt ideologiske uttrykk i ensidige nykonservative strømninger som nyliberalismen, betyr at institusjonene må formes etter, eller speile, refleksiviteten som aktørene artikulerer gjennom innbyrdes forståelse. En fullending av rasjonaliseringsprosjektet i EU vil slik måtte innebære en refleksiv kritikk av en politikk som altfor lenge har hatt som sitt uttalte nyliberale mål å avvikle seg selv. En slik refleksiv politikk kan imidlertid bare formes gjennom demokratisk deliberasjon forankret i den offentlige sfære.

Innenfor konteksten til velferdsstaten har vi sett at Habermas peker på en demokratisk formidling av rettsdannelsen med den offentlige mening som et vern mot at den politiske makten og rettsformen skal begynne å programmere seg selv. Når han tidligere har tatt til orde for at borgerne i Europa må begynne å diskutere den europeiske konstitusjonen, og i en tale til tyske sosialdemokrater i Berlin nylig tok til orde for en felles europeisk folkeavstemning om EU's framtid, maner han frem det refleksive velferdsstatsprosjektet på kontinentalt nivå. Grunnen er den nå katastrofale avstanden mellom den byråkratiske beslutningsprosessen i

¹²⁹ Habermas (1990): 139

Brüssel og borgerne i medlemslandene.¹³⁰ Deliberasjon omkring en konstitusjon for Europa hevder han kan bidra til formingen av en felles europeisk livsverden og en europeisk offentlighet. Begge deler kan sies å representere måter å chiffrere konfliktlinjene mellom system og livsverden på. At den nasjonale velferdsstatens prekære situasjon under presset fra nyliberalisme og globalisering har gitt selve anstøtet til Habermas' forsvar for et politisk prosjekt i Europa, påkaller en nærmere undersøkelse av de sosiale rettighetenes normative status innenfor rammen av teorien om rett og demokrati. For Habermas kan en slik avklaring bare foregå innenfor rammen av en rekonstruksjon av systemet av rettigheter. Denne rekonstruksjonen må vise hvordan rettssubjektene kan forstå seg selv som både adressater for, og opphavsmenn til, loven. For uten dette prinsippet om radikalt demokrati er rettsstaten ikke mulig *ut fra sin innebygde normative selvforståelse*. Også de sosiale rettighetene må i følge Habermas rettferdiggjøres i lys av denne selvforståelsen.

5.2 Rekonstruksjon av forholdet mellom privat og offentlig autonomi

Habermas sikrer et deltakerperspektiv på rett og demokrati ved å forankre analysen av den demokratiske prosessen i den rasjonelle rekonstruksjonens metode. I formalpragmatikken identifiserer Habermas mulighetsbetingelser for kommunikasjon innrettet mot å oppnå enighet, mens han i diskursteorien om rett og demokrati identifiserer mulighetsbetingelsene for å regulere moderne, pluralistiske samfunn ved hjelp av positiv rett. Vi har allerede sett at Habermas' opprinnelige skille mellom to typer rett – institusjon og medium – vanskelig lar seg forene med rettens nøkkelrolle i integrasjonen av moderne samfunn. Rettsfilosofien framhever at når den positive retten er forankret i demokratiske beslutningsprosesser kan den formidle mellom system og livsverden. Dette er i sin tur mulig fordi den demokratiske beslutningsprosessen er forankret i kommunikasjonsprosesser i den politiske offentligheten og diskursivt strukturerte prosedyrer i den formelle demokratiske viljesdannelsesprosessen. På denne måten får Habermas etablert en sammenheng mellom diskurs, rett og demokrati. Og siden diskurser er strukturert gjennom idealene som er bygget inn i den kommunikative rasjonaliteten, så er også rett og demokrati essensielle betingelser for videreføringen av det moderne prosjektet.

¹³⁰ "Erste Hilfe für Europa", Die Zeit, nr. 49, 29. november 2007. Med utgangspunkt i et innvandringsperspektiv hevder han nå at de nasjonale kulturene i Europa bare kan åpne seg for hverandre dersom de makter å ta imot sine nye borgere fra andre deler av verden. Nasjonal integrasjon er med andre ord en forutsetning for europeisk integrasjon.

Habermas rekonstruerer sitt på en og samme tid prosedurale og deliberative begrep om demokrati i to omganger, eller på to nivåer – et diakront og et synkront. Den diakrone rekonstruksjonen er en teoriihistorisk anlagt begrunnelse for det gjensidige forholdet mellom privat og offentlig autonomi. Utgangspunktet for rekonstruksjonen er det paradoksale spørsmålet om hvordan legitimitet kan utledes gjennom legalitet. Det moderne rettsbegrepet er i følge Habermas preget av en bestemt form for negativ frihetsforståelse som tilkjenner retten en viktig funksjon. I følge denne forståelsen skal retten først og fremst fastlegge grensene som skal beskytte handlingsfrihetene for den enkelte. Frihet forstås omvendt som retten til å handle slik en måtte ønske så lenge handlingen er forenlig med alle andre samfunnsmedlemmers rett til det samme. Selve lovbegrepet ekspliserer nettopp denne rettslige idéen om likebehandling ved fordelingen av rettigheter. Til denne idéen om subjektiv frihet korresponderer begrepet om subjektive rettigheter. Den moderne retten passer i følge Habermas særlig godt til å integrere samfunn med markedsøkonomi fordi den muliggjør frisettingen av privatinteresser i moralsk nøytraliserte områder. I dette perspektivet tar retten form av 'tvangslover' som skal ivareta de funksjonelle kravene til komplekse moderne samfunn.

Men, som vi har sett, skal retten også avlaste handlingskoordinering som kommer i stand gjennom innbyrdes forståelse. Dette gjør den ved å forskyve de normative forventningene, som den enkelte stilles overfor gjennom aksept og kritikk av gyldighetskrav, over på lover som sikrer kompatibilitet mellom aktørenes handlingsfriheter. Som 'frihetslover' sikrer retten i neste omgang sin legitimitet gjennom folkesuverenitetsprinsippet. Paradokset Habermas viser til henger sammen med at også de statsborgerlige rettighetene, som finner sitt formelle uttrykk i dette prinsippet, antar form av subjektive rettigheter som fristiller den enkelte i forhold til motivene for hans eller hennes handlinger. Uten naturrettens moralske autoritet kan heller ikke de politiske rettighetene stille rettssubjektene til ansvar for annet enn deres juridiske forpliktelse til regelkonform atferd. Samtidig må den demokratiske lovgivningsprosessen vise seg anerkjennelsesverdig ved å innfri kravet om å være rettet mot det som er i alles interesse. Rettsfilosofien må derfor forsøke å vise hvordan borgernes offentlige autonomi kan sikres gjennom et sett av subjektivt-private rettigheter uten at dette allmenne perspektivet går tapt. Den politiske filosofien har aldri klart å gjøre tilfredsstillende rede for dette komplementære forholdet mellom privat og offentlig autonomi. I stedet har den utviklet konkurrerende perspektiver som besvarer legitimitetsspørsmålet ved å legge vekten på enten rettsstaten eller folkesuverenitetsprinsippet. Denne spenningen kommer eksemplarisk

til uttrykk i den amerikanske forfatningstradisjonen. Liberalismen påberoper seg faren for flertallstyranni og menneskerettighetenes forrang. Fordi de er begrunnet i menneskets natur og i idéen om en fiktiv naturtilstand har disse medfødte rettighetene en før-politisk status. Republikanismen har gitt borgernes offentlige autonomi forrang foran privatpersonenes før-politiske rettigheter. De subjektive rettighetene springer ut av en objektiv rettsorden som på en og samme tid muliggjør og garanterer integriteten til en likeverdig, aktverdig og autonom sameksistens, og de får sin bindende status i kraft av å artikulere det politiske fellesskapets etisk-politiske vilje. Mens staten i følge liberalismen har sin eksistensberettigelse i beskyttelsen av subjektive rettigheter, er dens primære oppgave i følge republikanismen å legge til rette for det som er målet med den politiske prosessen for menings- og viljesdannelse; borgernes deliberasjon over, og definisjon av, hvilke målsettinger og verdier som er i alles interesse. Resultatet av denne spenningen – i hvertfall slik den kommer til uttrykk i den amerikanske debatten mellom 'liberalister' og 'kommunitarister' – er at privat og offentlig autonomi settes opp mot hverandre som motsetninger. I følge Habermas forsøker både Kant og Rousseau å forene det etisk-volitive og moralsk-kognitive, suverene vilje og praktisk fornuft, i deres politiske filosofi, slik at folkesuverenitet og menneskerettigheter kan fortolke hverandre gjensidig. Men begge "bommet på den intuisjonen de ønsket å begrepsfeste: ideen om menneskerettigheter, som er uttrykt i retten til like individuelle rettigheter, må verken kun bli påtvunget den suverene lovgiver som en ekstern barriere eller bli instrumentalisert som en funksjonell rekvisitt for lovgivningsformål."¹³¹

Habermas er særlig kritisk til den liberalistiske voteringsmodellens framstilling av statsborgerskap, dannelsen av politiske preferanser og politisk viljesdannelse. Politiske rettigheter skal i likhet med negative frihetsrettigheter beskytte individets private interesser. Stemmegivning, parlamentariske organer og regjeringsdannelser har som sin primære funksjon å aggregere de negativt artikulerede privatinteressene til en politiske vilje som kan innvirke på den administrative makten. Den politiske prosessen er tilsvarende en kamp om posisjoner som gir tilgang til denne makten. Velgernes beslutninger uttrykker gitte preferanser og har samme struktur som valgene til strategisk handlende markedsaktører. Men dette bildet av hvordan politiske preferanser dannes er nær ved å nøytralisere den normative dimensjonen ved demokratisk politikk, og Habermas mener den republikanske modellen gir et riktigere

¹³¹ Habermas (1996): 299; jfr. også Habermas (1992), s. 123: "Die Unklarheit über das Verhältnis dieser drei prinzipien [Rechtsprinzip, Moralprinzip und Demokratieprinzip] führe ich darauf zurück, daß bei Kant wie bei Rousseau zwischen der moralisch begründeten *Menschenrechten* und dem *Prinzip der Volkssouverenität* eine uneingestandene *Konkurrenzbeziehung* besteht."

bilde av den politiske menings- og viljesdannelsesprosessen. I følge denne modellen er paradigmet for forståelsen av den statsborgerlige selvbestemmelsespraksis ikke markedet, men offentlig kommunikasjon orientert mot innbyrdes forståelse. Republikanismen tar på alvor det viktige skillet mellom kommunikativ og administrativ makt. Den diskursive dannelsen av politiske flertallsmeninger har en legitimerende kraft som ikke begrenser seg til autorisasjon av tilgang til maktposisjoner. Den kontinuerlige politiske diskursen binder den administrative makten til politiske vedtak og lover som springer ut av den demokratiske prosessen.

Den republikanske posisjonen har to viktige svakheter. For det første ser den på rettigheter som uttrykk for en etisk livsform, og undervurderer dermed deres deontologiske status og universelle innhold. For det andre blir den demokratiske prosessen avhengig av dygdene til borgere som er orientert mot det felles beste. Den etiske innsnevringen av den politiske diskursen gir et altfor idealistisk bilde av demokratisk politikk, selv innenfor rammen av en rent normativ analyse. Riktignok minner den republikanske statsborgermodellen oss om at vår konstitusjonelle frihet ikke er mer verdt enn den bruk folket gjør av den. Men dette rettferdiggjør ikke en etisk begrensning av politiske diskurser. Gitt moderne samfunns kulturelle og sosiale pluralisme er interessene og verdiorienteringene som står bak de politisk relevante målsettingene på ingen måte konstitutive for fellesskapets identitet eller for en felles livsform forstått som en helhet. Mangfoldet av interesser og verdier må snarere utlignes gjennom en kompromissdannelse mellom parter som støtter seg på sanksjoner og makt, og innenfor rammen av forhandlingsregler og prosedyrer som i sin tur må begrunnes i et rettferdighetsperspektiv. Et troverdig begrep om deliberativ politikk må derfor avlegge regnskap for mangfoldet av kommunikasjonsformer som til sammen bidrar til en felles viljesdannelse; kompromissdannelse, pragmatiske mål-middel avveininger, moralske begrunnelser og etiske selvforståelsesdiskurser integrert i en ideell demokratiske prosedyre.¹³² Slik rykker den offentlige bruk av fornuften i sentrum, men uten å redusere rettsstatens forfatningsprinsipper til en rekvisitt for denne. Diskursteorien forstår snarere disse prinsippene som det konsekvente svar på spørsmålet om hvordan den demokratiske prosedyres krevende *kommunikasjonsforutsetninger* kan institusjonaliseres.

¹³² Habermas (1996): 284

Gjennom en gjensidig kritikk av liberalismen og republikanismen utvikler Habermas et argument for en tredje demokratimodell som søker å ta opp i seg visse uomgjengelige poenger fra begge posisjonene og ”integrerer dem i begrepet om en ideell prosedyre for deliberasjon og beslutningsfatning.” Fra en diskursteoretisk synsvinkel etablerer den demokratiske prosedyren ”en intern forbindelse mellom forhandlinger, etiske selvforståelsesdiskurser og rettferdighetsdiskurser”. Denne prosedurale formidlingen mellom folkesuverenitet og menneskerettigheter fører til at ”folkets statsborgerlige suverenitet trekker seg tilbake til rettslig institusjonaliserte prosedyrer og uformelle prosesser i en mer eller mindre diskursiv menings- og viljesdannelse som gjøres mulig av grunnrettigheter... De normative forventningenes byrde forskyves fra så vel menneskerettigheter (liberalismen) som en konkret ’sittlichkeit’ (republikanismen) til diskursregler og argumentasjonsformer, dvs. til den normative gyldighetsbasis som ligger til grunn for forståelsesorientert handling.” (Habermas 1996: 286).

Den desentraliserte forståelsen av politikk og den differenserte modellen for den politiske offentligheten er en viktig korrigering av den republikanske tilnærmingen til politikk. Modellen respekterer også skillet mellom stat og samfunn som er så viktig for liberalismens forståelse av frihet som muligheten til å forfølge private målsettinger og interesser innenfor en sivil samfunnssfære sikret mot statlig innblanding. Men i den diskursteoretiske modellen danner det sivile samfunnet basisen for offentlighetens autonome sammenslutninger og skiller seg derfor i like stor grad fra det økonomiske handlingssystemet som fra den offentlige administrasjonen. Den bryter derfor med liberalismens *samfunnsforståelse*.

Den liberalistiska samhällsteorin, som kan föras tillbaka till Lockes vidareutveckling av Hobbes’ teori, uppfattar samhället som enbart bestående av dessa två områden; staten och det civila samhället förstått som ett samhälle av enskilda individer som enbart integreras genom sina externa ekonomiska relationer. Locke förklarade som bekant denna tvådelning med hjälp av en kontraktsteori.¹³³

Om Habermas er kritisk til den (kommunitaristiske) republikanismens forståelse av politikk, mener han også at liberalismens syn på staten ikke er på høyde med det moderne samfunnets realiteter. Carleheden påpeker at liberalismen snarere ser på staten ”som et system av ändamålsrationella handlingar än som ett självreglerande system.” Den har derfor bygget inn i

¹³³ Carleheden (1996): 98

seg en dobbel svakhet ettersom den verken har et begrep om en offentlig sfære forstått som en del av livsverden, eller om statens systemrasjonelle funksjonsmåte. I motsetning til liberalismen bygger diskursteorien på en samfunnsteori som ikke tar balansen mellom de tre ressursene for integrasjon for gitt: gjennom autonome offentligheter og rettsstatlig institusjonaliserte prosedyrer for viljesdannelse skal solidaritet, ”som ikke lenger kan hentes ut av den kommunikative handlingstypens kilder alene”, kunne hevde seg mot de to andre integrasjonsmediene, penger og administrativ makt.

Den gjensidige og stiliserte kritikken av liberalisme og republikanisme leder oss over til den andre, synkrone dimensjonen av Habermas’ rasjonelle rekonstruksjon av demokratiteorien. ”Hvis diskurser og forhandlinger (dersom prosedyren for dem er diskursivt begrunnet) utgjør rammen for en fornuftig viljesdannelse, støtter rettens legitimitet seg i siste instans på et kommunikativt arrangement: som deltakere i rasjonelle diskurser må medlemmene av et rettsfellesskap kunne teste hvorvidt en omstridt norm kan, eller kunne, vinne tilslutning fra alle mulige berørte parter.”¹³⁴ Men for at dette skal være mulig, må dette rettsfellesskapet av frie og like borgere konstituere seg gjennom et system av grunnrettigheter – rettigheter som borgerne *må* tilkjenne hverandre dersom de ønsker å regulere sitt politiske fellesskap på en legitim måte ved hjelp av positiv rett. Systemet av rettigheter angir på denne måten ”de nøyaktige betingelsene for at kommunikasjonsformene som er nødvendige for en politisk autonom rettsfastsettelse kan bli rettslig institusjonaliserte.” Den ønskede sammenhengen mellom menneskerettigheter og folkesuverenitet består derfor i en diskursteoretisk rekonstruksjon av et system av rettigheter som sikrer borgernes private autonomi som rettspersoner så vel som deres offentlige autonomi i egenskap av deltakere i den politiske prosessen for menings- og viljesdannelse. I tillegg skal det sikre de materielle livsbetingelsene i den grad dette er en forutsetning for den like utøvelsen av sivile og politiske rettigheter. Først når disse tre rettighetstypene fastlegger prosedyren for den normale lovgivningen vil den positive sanksjonerbare retten være i stand til å garantere for den like utøvelsen av privat og offentlig autonomi. Habermas rekonstruerer nå systemet av rettigheter i form av en rettslig institusjonalisering av diskursprinsippet (”D”).

5.3 Kommunikativ fornuft, diskursprinsipp og diskursdifferensiering

Dermed griper Habermas tilbake til grunntanken i teorien om kommunikativ rasjonalitet, nemlig at predikatet ’gyldig’ er knyttet til den idealiserte antakelsen om en mulig

¹³⁴ Habermas (1996): 299-300

argumentativt (eller diskursivt) oppnådd enighet. Den fundamentale innsikten som ligger bak denne posisjonen er at i en posttradisjonell og pluralistisk verden, hvor metafysiske eller religiøse begrunnelser for moral og rett er utilstrekkelige, så består den eneste formen for rasjonelt akseptabel rettferdiggjørelse av bindende normer nettopp i en kritisk argumentasjonsprosess. Normene må testes i en diskurs der de viser om de fortjener respekt fra de som skal leve med normene. Den kommunikative fornuften er ikke selv en kilde til frambringelse av handlingsnormer. Den har et normativt innhold bare i den forstand at en aktør som inngir seg på forståelsesorientert språkbruk ”må innlate seg på pragmatiske forutsetninger av kontrafaktisk art. Han må nemlig foreta idealiseringer – for eksempel tilskrive uttrykk en identisk betydning, reise et kontekstoverskridende gyldighetskrav for sine ytringer, tilskrive adressaten tilregnelighet, dvs. autonomi og oppriktighet, overfor seg selv og andre... En krans av uunngåelige idealiseringer danner det kontrafaktiske grunnlaget for en faktisk praksis for språklig, innbyrdes forståelse (Verständigung) som kan transcendere seg selv ved å rette seg kritisk mot sine egne resultater”.¹³⁵ Stilt overfor gyldighetskrav (sannhet, riktighet, oppriktighet) som har blitt problematiske, må aktørene forsøke å gjenopprette samforståelsen ved å gripe tilbake til de kontrafaktiske forutsetningene de underforstår i kommunikativ handling. Det er nemlig selve garantien om å *begrunne* et implisitt gyldighetskrav som motiverer en tilhører til å slutte seg til talernes ytring. ’Rasjonell diskurs’ angir de kontrafaktiske betingelsene for en slik begrunnelsesprosess der deltakerne forsøker å oppnå enighet på grunnlag av det bedre argument: likhet, åpenhet, frihet fra så vel indre som ytre tvang, oppriktighet og offentlighet. Før Habermas kan rekonstruere institusjonaliseringen av diskursprinsippet gjennom et system av rettigheter må han imidlertid avklare forholdet mellom moralnormer og rettsnormer. En slik avklaring er en forutsetning for å vise at diskursprinsippet også kan forstås som en lovgivningspraksis blant frie og like borgere, til forskjell fra en argumentasjonsregel for begrunnelse av moralske normer som refererer til en universell menneskehet.

Nå har vi sett at Habermas er kritisk til den etiske begrensingen av politiske diskurser innenfor den republikanske tradisjonen fordi han mener det er et mangfold av grunner som legitimerer rettsnormer i moderne demokratier. Men han er også kritisk til de moderne kontraktteoriens fordobling av rettsbegrepet gjennom et skille mellom positiv og naturlig rett. Til grunn for dette skillet hevder han det ligger en moralteoretisk begrensning av

¹³⁵ Habermas (1992): 18

autonomibegrepet. Kritikken rettes i særlig grad mot Kant som ut fra en platonsk forestilling tenker seg rettsordningen som både en avbildning og en konkretisering av en intelligibel orden, uttrykt gjennom idéen om formålenes rike, i den fenomenale verden. Dermed gir Kant moralen et primat i forhold til retten. Habermas argumenterer i stedet for en posisjon som ser den autonome moralen og den positive retten som komplementære. På det postmetafysiske begrunnelsesnivået differensieres rettsnormer og moralregler *samtidig* fra hverandre, og fra tradisjonelle, kontekstbundne sedelighetsnormer. Resultatet er to ulike typer handlingsnormer som ikke desto mindre er innrettet mot samme problem, nemlig

wie interpersonale Beziehungen legitim geordnet und Handlungen über gerechtfertigte Normen miteinander koordiniert, wie Handlungskonflikte... konsensuell gelöst werden können. Aber sie beziehen sich auf dieselben Probleme in je verschiedener Weise. Trotz des gemeinsamen Bezugspunktes unterscheiden sich Moral und Recht prima facie dadurch, daß die Moral nur eine Form des kulturellen Wissens darstellt, während das Recht zugleich auf der institutionellen Ebene Verbindlichkeit gewinnt. Das Recht ist nicht nur Symbolsystem, sondern auch Handlungssystem.¹³⁶

Den teoretiske begrunnelsen for dette skillet er at en teori om diskursiv rasjonalitet knytter spørsmålet om normers gyldighet til betingelser for begrunnet enighet. Nå kan forståelsesorientert kommunikasjon riktignok belyse både spørsmål om hvilke verdier vi skal forfølge eller hvilke strategier som best kan bidra til å realisere våre målsettinger. Men i slike tilfeller vil grunnlaget for konsensus ha en mer usikker og foreløpig karakter. Det er bare på moralens område – når spørsmål om riktighet, rettferdighet og rimelighet står på dagsorden – at den kommunikative rasjonaliteten kan ha motiverende eller handlingsrettledende kraft i direkte forstand. Prisen for overgangen fra en tradisjonell praktisk fornuft til kommunikativ fornuft er på den andre siden en prosedyre som ikke selv kan generere handlingsnormer – den kan bare teste hvorvidt normene vi velger er i overensstemmelse med moralske innsikter – og en svak rasjonell motivasjon til å etterleve rettferdiggjorte normer:

Wie immer die Prozedur aussieht... sie garantiert weder Unfehlbarkeit, noch Eindeutigkeit, noch fristgerechtes Zustandekommen des Resultats... Dieser kognitiven Schwäche entspricht eine motivationale Schwäche... Die von der konkreten Sittlichkeit des Alltags entkoppelten moralischen Einsichten führen nicht mehr ohne weiteres die motivierende Kraft mit sich, welche die Urteile auch praktisch wirksam werden läßt.¹³⁷

¹³⁶ Habermas (1992): 137

¹³⁷ Habermas (1992): 566

En prinsipporientert og inderliggjort moral, med dens manglende evne til å forplikte individet til å handle i overensstemmelse med universelle normer, må derfor suppleres av positive rettsnormer som mekanisme for handlingskoordinering. Denne supplerende funksjonen støtter seg i sin tur på et moralsk argument som Habermas henter fra K.O. Apel. Apel hevder nemlig at vi bare kan forlange at aktører etterlever fordringene til en abstrakt og universalistisk moral under forutsetning av at de med rimelighet kan forvente at også alle andre vil etterleve dem. ”For grunnene som anføres i rettferdiggjøringen av normer teller bare under forutsetning av en allment praktisert etterlevelse av dem.”¹³⁸ Argumentet har samtidig en ansvarsetisk side: for at kravet om normkonformitet ikke skal ha urimelige konsekvenser på handlingsplanet (for eksempel ved at andre tjener på at bare jeg følger en bestemt norm), så må den gjeldende normen samtidig være rettslig bindende. Gyldige moralske normer blir først kollektivt bindende i det øyeblikk de omformes eller konverteres til rettslige normer. Men i stedet for å være rettens idé eller forbilde, så er det moralens opppgave å begrense retten.

Das im sozialen Raum und in der historischen Zeit *entgrenzte* moralische Universum erstreckt sich auf *alle natürlichen* Personen in ihrer Lebensgeschichtlichen Komplexität, die Moral selbst auf den Schutz der Integrität vollständig individuierter Einzelner. Demgegenüber schützt eine in Raum und Zeit jeweils lokalisierte Rechtsgemeinschaft die Integrität ihrer Angehörigen genau soweit, wie diese den artifiziell erzeugten Status von *Trägern subjektiver Rechte* einnehmen.¹³⁹

Autonomibegrepet må tilsvarende forstås akkurat så abstrakt at det i tråd med denne arbeidsdelingen mellom to former for konfliktregulering kan spesifiseres i form av et moralprinsipp og et demokratiprinsipp. ”Den politiske autonomien er ikke en blott og bar avbildning av den moralske. Det er snarere slik at allmenne handlingsnormer forgrener seg i form av moralske og juridiske regler.”¹⁴⁰ Allmenne handlingsnormer, dvs. generaliserte atferdsforventninger, gjør krav på en type abstrakt form for normativ gyldighet som i følge Habermas kan ekspliseres i form av et allment prinsipp ’D’: ”Nøyaktig de handlingsnormer er gyldige som alle mulige berørte parter skulle kunne slutte seg til som deltakere i rasjonelle diskurser”.¹⁴¹ Diskursprinsippet uttrykker utelukkende de postkonvensjonelle kravene som gjelder ved enhver normbegrunnelse, og ekspliserer praktiske normers upartiskhet. Selve upartiskheten gjelder likebehandlingen av de berørte ved begrunnelsen av en norm.

¹³⁸ Habermas (1992): 567

¹³⁹ Habermas (1996): 296

¹⁴⁰ Habermas (1992): 138

¹⁴¹ Habermas (1992): 138

”Gyldighet” betegner det som er anerkjennelsesverdig under diskursens idealiserte forutsetninger. Habermas spesifiserer nå diskursprinsippet i et moralprinsipp og et demokratiprinsipp. Moralprinsippet refererer til handlingnormer som reiser et universalistisk gyldighetskrav, og det spesifiseres derfor som en argumentasjonsregel som sier at den aktuelle normen bare er rettferdiggjort i den grad den tar like mye hensyn til alles interesser. Demokratiprinsippet referer til handlingsnormer i rettsform. De gjør krav på å være gyldige for et rettsfellesskap avgrenset i tid og rom. ’D’ spesifiseres altså i en regel for moralsk argumentasjon og i en prosedyre for legitim rettsfastsettelse.

Først etter å ha utarbeidet dette skillet mellom moralsk og statsborgerlig autonomi kan Habermas eksplisere de normative intuisjonene som vi forbinder med menneskerettigheter og folkesuverenitet. Disse intuisjonene kommer nemlig uforkortet til sin rett bare dersom vi forstår de klassiske liberale rettighetene og de politiske deltakerrettighetene som like opprinnelige. Utgangspunktet er at den moderne rettens formegenskaper påtvinger moderne statlige ordninger en bestemt legitimeringsmodus.¹⁴² Innenfor slike ordninger konstituerer den politiske makten seg gjennom positivt satt og tvingende rett. Rettsnormens gyldighet betyr dermed at statsmakten garanterer for legitim rettsskapning og faktisk rettshåndhevelse på en og samme tid. Det første av disse to gyldighetsaspektene kan under postmetafysiske vilkår bare sikres ved at retten skapes i demokratiske prosedyrer. Slike prosedyrer skal institusjonaliseres gjennom kommunikasjons- og deltakerrettigheter som sikrer borgernes offentlige autonomi. Men, legger Habermas til, ”den bindende kvaliteten til legale normer stammer... ikke bare fra menings- og viljesdannelsesprosesser, men også fra de kollektivt bindende beslutningene til autoritetsinstanser som lager og anvender lover.”¹⁴³ På rettens område spaltes derfor autonomibegrepet opp i privat og offentlig, dvs. i rollen som lovens opphavsmenn og lovens adressater. Retten skal *også* garantere individuelle frihetsrettigheter – rettigheter som er ment å garantere alle lik mulighet til å forfølge sine private oppfatninger om hva som er ettertraktelsesverdig. Moderne positiv rett legitimerer seg altså som et middel til lik sikring av den enkeltes private og offentlige autonomi.

Den like opprinnelsen til frihetsrettigheter og deltakelsesrettigheter mener Habermas best kan begrunnes gjennom en diskursteoretisk rekonstruksjon av den demokratiske prosedyren slik at individer som anerkjenner hverandre som frie og like selv fastlegger betingelsene for sin

¹⁴² Habermas (1996): 294

¹⁴³ Habermas (1996): 297-8

sameksistens under offentlige lover. Demokratiprinsippet, som også er en spesifisering av 'D', sier at "bare de lover kan gjøre krav på legitim gyldighet som kan vinne tilslutning fra alle medlemmer av rettsfellesskapet i en diskursiv prosess for rettsfastsettelse, som i sin tur er rettslig konstituert."¹⁴⁴ Dette prinsippet har til hensikt å forklare den statsborgerlige praksis' performative mening; altså hvorfor vi bør forvente at den demokratiske prosedyren produserer velbegrunnede, og derfor rettferdiggjorte, resultater. Men til forskjell fra moralsk argumentasjon, som innskrenker seg til én type grunner, er den demokratiske prosedyren åpen for alle slags grunner, nærmere bestemt alle grunner som legitimerer handlingsnormer i rettsform – det være seg pragmatiske, etisk-politiske eller moralske grunner.¹⁴⁵

Demokratiprinsippet sier at denne prosedyren kan institusjonaliseres gjennom et system av rettigheter som sikrer alle den samme muligheten til deltakelse i en prosess for rettsfastsettelse med de kommunikasjonsforutsetninger som er angitt. Dette prinsippet befinner seg derfor på et annet referansenivå enn moralprinsippet fordi det refererer til den ytre, effektive institusjonaliseringen av denne likeberettigede deltakelsen i en diskursiv menings- og viljesdannelsesprosess. Med dette prinsippet, og med antakelsen om en konstitutiv sammenheng mellom rett og kommunikativ fornuft som det uttrykker, lykkes Habermas i å opprettholde et skille mellom rettens positivitet og legitimitet, men uten å fordoble retten i en positiv og en høyere moralsk rett. Den rollen som overpositive moralske rettsnormer har i naturretten erstattes i den diskursteoretiske modellen av en kommunikativ fornuft som er virksom innenfor demokratiske prosedyrer.

Begrunnelsen for å innføre et abstrakt prinsipp som er indifferent overfor moral og rett er at selvlovgivning i Habermas' modell tar form av borgernes gjensidige anerkjennelse av rettigheter som de *må* tilskrive hverandre qua rettssubjekter som deltar i en offentlig lovgivningsprosess. Denne modellen for en politisk autonom rettsfastsettelse framkommer først gjennom å anvende diskursprinsippet på rettsformen. Den rettslige institusjonaliseringen av diskursprinsippet forstår Habermas derfor som en logisk genese av rettigheter der rettskoden og demokratiprinsippet konstituerer seg samtidig: "Den interne forbindelsen mellom rettsstat og demokrati består herved i at borgerne p.d.e.s. kan gjøre adekvat bruk av sin offentlige autonomi bare hvis de, på basis av sin like beskyttede private autonomi, er tilstrekkelig uavhengige, men at de p.d.a.s. kan oppnå en konsensuell regulering av sin private

¹⁴⁴ Habermas (1992): 141

¹⁴⁵ Habermas (1992): 139, 142

autonomi bare når de gjør adekvat bruk av sin politiske autonomi som stemmeberettigede borgere.”¹⁴⁶

5.4 En deliberativ konstitusjon: rekonstruksjon av systemet av rettigheter

Spørsmålet er da *hvilke* rettigheter borgere som skal regulere hverandres 'størst mulige handlingsfrihet' gjennom positiv og tvingende rett må tilkjenne hverandre. Som vi har sett har Habermas kommet fram til noen krav dette systemet må i møtekomme. En postmetafysisk og sekulær rett må kunne vise hvordan legitimitet kan skapes gjennom legalitet. Systemet av rettigheter må utvikles på grunnlag av diskursteoriens innsikt i den interne forbindelsen mellom menneskerettigheter og demokrati. Det komplementære forholdet mellom rett og moral skal hindre en moralsk 'overbelastning' av den statsborgerlige autonomien, og deltakerrettigheter må gis samme *form* som subjektive frihetsrettigheter. Habermas legger i det hele tatt stor vekt på at rettsmediet som sådan forutsetter rettigheter som definerer statusen til rettspersoner qua rettighetsbærere. Dette er rettigheter som skal sikre aktører subjektiv handlingsfrihet eller det Kant omtaler som vilkårsfrihet, altså frihet til å forfølge handlingsmål uten å måtte vise til motiver eller begrunnelser. De skal sikre en type privat autonomi som Habermas beskriver som befrielse fra *kommunikativ frihet*, et begrep som betegner den gjensidig forutsatte muligheten til å ta stilling til gyldighetskrav som måtte bli reist av en motpart i samband med forståelsesorientert handling. I en performativ innstilling må aktørene ta stilling til illokusjonære forpliktelser som den rettslig beskyttede handlingsfriheten fritar aktørene fra.

Subjektive Handlungsfreiheiten berechtigen zum Ausstieg aus dem kommunikativen Handeln und zur Verweigerung illokutionärer Verpflichtungen; sie begründen eine Privatheit, die von der Bürde der gegenseitig zugestanden und zugemuteten kommunikativen Freiheit befreit.¹⁴⁷

Som tidligere antydte krever Kants rettsprinsipp imidlertid retten til *samme* subjektive frihet for *alle*, og legitimeringsbyrden for dette kravet bæres av en allmenn lov i betydningen av en lovprøvende fornuft. Men legitimering av rettighetsfordelingen gjennom en allmenn *form* som sikrer legalitetens overensstemmelse med moraliteten skaper et paradoks sett fra borgerne som deltar i den demokratiske selvlovgivningen. For her gjenkjenner vi en innordning av retten under moralen som er uforenlig med autonomi *innenfor selve rettsmediet*. Ideen om borgernes selvlovgivning er uforenlig med en rett til like subjektive handlingsfriheter som er

¹⁴⁶ Habermas (1996): 301-2

¹⁴⁷ Habermas (1992): 153

moralsk begrunnet og som bare trenger å positiviseres av en politisk lovgiver. ”Bare en *politisk* autonom rettsfastsettelse åpner for at rettens adressater får en riktig forståelse av rettsordningen som helhet. For legitim rett er bare forenlig med en form for rettsvang som ikke ødelegger de rasjonelle motivene til å adlyde loven.”¹⁴⁸ Rettsnormer må *kunne* følges ut fra innsikt, selv om rettssubjektene velger en resultatorientert innstilling og dermed følger dem av strategiske grunner. Det er denne balansen mellom frihet og tvang som skal sikres ved å anvende diskursprinsippet på rettsformen. Gjennom denne ’operasjonaliseringen’ av diskursprinsippet skapes demokratiprinsippet, og som før antydte kan dette prinsippet bare gjelde for et fellesskap som konstituerer seg gjennom rettigheter. Systemet av rettigheter lar seg nå rekonstruere ved å anvende diskursprinsippet på den konstitutive retten til subjektive handlingsfriheter. Det viser seg nå at denne abstrakte etableringen av privat autonomi så å si henviser til en rettslig institusjonalisering av betingelsene for en diskursiv utøvelse av politisk autonomi, slik at en privat autonomi som først bare er abstrakt kan bli rettslig utformet. Habermas rekonstruerer i tråd med dette genesen av rettigheter som et kretsløp hvor rettskoden og mekanismen for legitim rettsfastsettelse – demokratiprinsippet – konstituerer seg samtidig. Gjennom anvendelse av diskursprinsippet på rettsformen framkommer tre kategorier av grunnrettigheter som skal sikre

- (1) retten til størst mulig omfang av subjektive handlingsfriheter
- (2) retten til status som medlem av et rettsfellesskap
- (3) retten til juridisk beskyttelse av individuelle rettigheter gjennom domstoler og rettssikkerhetsgarantier

Disse tre rettighetskategoriene, som etablerer rettskoden som sådan, skal garantere for den private autonomien til subjektene i deres rolle som rettens *adressater*. Alle tre kategoriene er innstiftet i filosofens teoretiske tilskuerperspektiv. Disse grunnrettighetene må imidlertid fortolkes og gestaltes i form av *bestemte* rettigheter som det konkrete fellesskapet av borgere altså må tilskrive hverandre dersom de vil regulere sin sameksistens ved hjelp av positiv rett. Og det kan bare skje i perspektivet til borgere som selv anvender diskursprinsippet i rollen som *forfattere* av den rettsordningen de samtidig er underlagt som adressater. Rollen som rettens forfatter skal sikres gjennom den grunnleggende

¹⁴⁸ Habermas (1992): 154

- (4) retten til sjanselik deltakelse i prosesser for menings- og viljesdannelse hvor borgerne utøver sin politiske autonomi og skaper legitim rett

De politiske deltakerrettighetene begrunner borgernes status som statsborgere. Det er først disse rettighetene som gir deres rettsstatus en refleksiv og selvrefererende karakter i den forstand at den setter dem i stand til å endre sin materielle rettsstilling med den målsetting å fortolke og gestalte deres private og offentlige autonomi. Dette følger av diskursprinsippets implikasjon for demokratisk lovgivning, nemlig retten til bare å underkaste seg lover som man kan gi sitt samtykke i 'rasjonelle diskurser'. Og med henblikk på målsettingen å gestalte privat og offentlig autonomi impliserer de rettighetene som er nevnt så langt endelig

- (5) retten til ivaretagelse av sosiale, tekniske og økologiske livsbetingelser i den grad dette under gitte omstendigheter er nødvendig for den sjanselike utnyttelsen av borgerrettighetene nevnt i punkt (1) til (4)

Som antydnet i kommentaren til de tre første rettighetene inneholder listen ovenfor ikke konkrete rettigheter slik de forefinnes i eksisterende forfatninger; den angir snarere prinsipper som borgerne må bifalle dersom de skal lage en felles forfatning. For det er dem, borgerne, som "overveier og – i rollen som forfatningslovgivere – bestemmer hvordan de rettighetene må være beskafne som gir diskursprinsippet den rettslige gestalten av et demokratiprinsipp."¹⁴⁹ Det grunnleggende poenget er at systemet av rettigheter angir betingelsene for at politisk deliberasjon skal være mulig. Samtidig er det bare gjennom slik deliberasjon at systemet av rettigheter først får sin konkrete, historiske form.

Av Habermas' resonnement følger det at rettsstat i normativ forstand – dvs. en stat der den politiske makten er bundet av legitim rett, ikke er mulig uten demokrati – og nærmere bestemt deliberativt demokrati. Rettsstaten må selv skape betingelsene for en legitim rett gjennom å institusjonalisere diskurser (og diskursivt rettferdiggjorte forhandlingsprosedyrer) og de kommunikative forutsetningene som ligger til grunn for dem, i form av demokratisk deliberasjon og beslutningstaking. Samtidig må borgerne qua rettssubjekter gjøre bruk av rettens språk i det de inntar rollen som lovgivere. Politikken utgjør bare ett – om enn det mest sentrale – blant flere handlingssystemer i moderne, komplekse samfunn, og bare retten kan formidle mellom systemene og stabilisere den politiske orden.

¹⁴⁹ Habermas (1992): 161

Habermas' politikkmodell tar form av en deliberativ konstitusjonalisme som sikter mot å gestalte systemet av rettigheter under stadig nye omstendigheter og under trykket fra en økende samfunnsmessig kompleksitet. Å tale om systemet av rettigheter kan derfor virke villedende.

In den verfassungsgebenden Akten einer rechtsverbindlichen Auslegung des Systems der Rechte machen die Bürger einen originären Gebrauch von einer politischen Autonomie, die sich damit auf eine performativ selbstbezügliche Weise konstituiert. Deshalb lassen sich die Grundrechtsabschnitte der historischen Verfassungen als kontextabhängige Lesarten *desselben* Systems der Rechte verstehen.... „Das“ System der Rechte gibt es nicht in transzendentaler Reinheit... Jede Verfassung ist ein Projekt, das nur im Modus einer fortgesetzten, auf allen Ebenen der Rechtssetzung kontinuierlich vorangetriebenen Verfassungsinterpretation Bestand haben kann.¹⁵⁰

Modellen kan leses inn i en moderne forfatningstradisjon som søker å utmynte de grunnleggende rettighetenes radikaldemokratiske innhold. Idéen er at dette innholdet overskrider den realisering som de allerede har fått i de eksisterende institusjonene. I lys av dette normative 'overskuddet' må rettsstaten kontinuerlig rettferdiggjøre seg selv og spørre: Har grunnrettighetene blitt realisert i den grad det er mulig under de rådende historiske omstendigheter? I egenskap av forfatningsnormer har grunnrettigheter en positiv status. Samtidig reiser de et universalistisk krav ettersom de kan begrunnes i et rent moralsk rettferdighetsperspektiv som overskrider den gjeldende nasjonalstatlige konteksten. Selv som del av en nasjonal rettsorden, gjelder menneskerettighetene for alle personer som lever innenfor nasjonalstatens territorium – og ikke bare for statsborgerne.

Likevel, på grunn av menneskerettighetenes juridiske natur må rettighetenes moralske, universalistiske overskudd innløses gjennom demokratiske prosedyrer. Det er diskursprinsippet for normativ gyldighet, spesifisert som et demokratiprinsipp, som fastlegger prosedyren for legitimering av rettigheter der også moralske grunner inngår. Om individuelle rettigheter er aldri så velfunderte, forblir deres status relatert til borgernes offentlige autonomi som lovgivere. Borgerne må i fellesskap spesifisere klart hvilke interesser og standarder som er rettferdiggjort.

¹⁵⁰ Habermas (1992): 162-3

Resultatet er at konstitusjonen kan bli normativt fornyet gjennom nye betydninger av rett under endrede sosiale og historiske omstendigheter. Konstitusjonens hensikt er å virkeliggjøre systemet av rettigheter på nytt under endrede historiske omstendigheter, dvs. å fortolke det bedre, institusjonalisere det mer hensiktsmessig og trekke ut dets innhold på en mer radikal måte. Den diskursive konstitusjonen utfolder seg derfor historisk som en permanent praksis av statsborgerlig selvbestemmelse i form av en refleksiv fortolkning og elaborering av de moderne, ufullendte forfatningstradisjonene.

Habermas opererer med en bred konseptualisering av konstitusjonell deliberasjon, og lar den inkludere normal politisk lovgivning og den juridiske lovanvendelse. Slik nedtones det konvensjonelle skillet mellom en ekstraordinær politisk praksis – *constitutional moments* – og den alminnelige politiske deliberasjon. Den underliggende rettsfilosofiske tese er at kun demokrati i radikal betydning kan innfri de kravene som menneske- og borgerrettigheter stiller. Radikalt demokrati må på sin side forstås på grunnlag av de legitimitetsbetingelser som er typiske for moderniteten, og som demokratiprinsippet uttrykker på en idealisert måte. Bare den kommunikative fornuften kan binde sammen rettens positivitet og legitimitet, dvs. en forventning om at rettsfastsettelsen i siste instans bygger på de best tilgjengelige argumenter, og dermed fortjener respekt.

5.5 Deliberativt demokrati og offentlig sfære

Relevansen av Habermas' rekonstruksjon av systemet av rettigheter ligger først og fremst i at det er dette systemet som skal sørge for en radikaldemokratisk forankring av den politiske lovgivningsprosessen i autonome offentligheter i det sivile samfunn. Habermas sier i innledningen til rettsfilosofien at gitt de enorme utfordringene – globalt og nasjonalt – politikken står overfor, og gitt en fullstendig sekularisert politikk som ser ut til å ha mistet både orientering og selvbevissthet, så er rettsstaten verken ønskelig eller mulig å opprettholde uten et radikalt demokrati. I moderne samfunn må politikken derfor hente sin legitimitet fra en demokratisk prosedyre som består i et samspill mellom sterke og svake offentligheter. Den grunnleggende retten til politisk deltakelse formulerer jo Habermas nettopp som rettigheter som skal sikre den sjanselike deltakelsen både i prosesser for offentlig meningsdannelse så vel som i lovgivningsprosesser. Den offentlige sfæren spiller en unik rolle i denne sammenhengen. Grunnen er at innenfor dette området av samfunnet kan alle delta. I offentligheten er samfunnsmedlemmene 'blott og bart menneskelige', og 'tilsynelatende løst

fra den samfunnsmessige tvang'. I den tidlige studien fra 1962 hevder Habermas at denne formen for privat autonomi som forneker sitt økonomiske opphav først finner sitt uttrykk i den borgerlige familiens intimsfære, hvor de tre momentene frivillighet, kjærlighetsfellesskap og dannelsesetters seg sammen til et begrep om humanitet. Denne forståelsen av det 'rent menneskelige' kommer senere til uttrykk i en litterær og siden en politisk offentlighet. "Med den borgerlige offentlighet forstås først og fremst den sfære der privatfolk samles til publikum. Denne offentlighet – som er reglementert av øvrigheten – gjør publikum straks krav på for å bruke den til en konfrontasjon med de offentlige myndigheter om de almene regler for samkvem i den fundamentalt privatiserte, men offentlig relevante sfære for varesamkvem og samfunnsmessig arbeid. Mediet for denne politiske konfrontasjonen er eiendommelig og uten historisk forbilde: det offentlige resonnement."¹⁵¹

Den politiske offentligheten blir arnestedet for en herredømmefri dialog "fordi privatfolks offentlige resonnement overbevisende påstår å ha karakteren av tvangsfri (gewaltlos) oppdagelse av det som samtidig er riktig og rett... Debatten skal overføre 'voluntas' i en 'ratio', som framstiller seg i de private argumenters offentlige konkurranse som konsensus over det som er praktisk nødvendig i den almene interesse."¹⁵² Sett i forhold til liberalismen og republikanismen danner offentligheten en tredje sfære ved siden av staten og økonomien, samtidig som den retter seg mot den offentlige makten. Dette rommet for resonnement og maktkritikk ville likevel ikke kunne eksistere uten staten. Det må nemlig institusjonaliseres av staten gjennom systemet av rettigheter. Det går en naturlig linje fra grunnleggende sivile rettigheter som ytringsfrihet, meningsfrihet, forsamlingsfrihet og organisasjonsfrihet som betingelser for en autonom meningsdannelse i sivilsamfunnets svake offentligheter til den politiske retten til å kunne delta i alle relevante rådgivnings- og beslutningsprosesser innenfor det formelle parlamentariske systemet.

En sentral tese i den etter hvert berømte studien er at offentligheten reføydaliseres ved at det strukturelle forholdet mellom det offentlige og det private område forandres. Dette skyldes en statsintervensjonistisk politikk som oppstår ved at økonomiske krisetendenser som ikke kan bearbeides innenfor den private sfæren alene, overføres til den politiske sfæren. Når ikke bare politiske instanser får visse funksjoner i sfæren for varesamkvem og samfunnsmessig arbeid, men omvendt også samfunnsmessige krefter får politiske funksjoner, bryter debatten sammen

¹⁵¹ Habermas (1971)[1962]: 25

¹⁵² Habermas (1971)[1962]: 76

under presset fra grupper som kjemper om makt og økonomiske kompensasjoner fra staten. Samtidig fører kommersialisering av journalistikken, en propagandistisk presse og den korporative kanalens økende innflytelse på det politiske systemet til at den borgerlige offentligheten ødelegges. Og mens parlamentet i virkeligheten aldri var preget av dens humanistiske ideal, utvikler det seg under rettsstatens sosialstatlige transformasjon fra å være en diskuterende forsamling til å bli en arena hvor de politiske partiene demonstrerer sin vilje og konkurrerer om makten. I dette bildet finnes det ikke lenger plass for en demokratisk styring av samfunnet gjennom staten.

Men idéen om samfunnet som et makro-subjekt som integrerer seg selv gjennom et sentralsystem av rett og politikk – nettopp denne idéen om samfunnet som en transparent helhet som kan demokratiseres gjennom borgernes deltakelse i lovgivningsprosessen, er det Habermas angriper gjennom sin samfunnsteori om system og livsverden. For i følge denne teorien har staten som kjent utviklet seg til å bli et administrativt delsystem som ivaretar viktige funksjoner for det økonomiske systemet, samtidig som det regulerer seg selv uavhengig av demokratisk viljesdannelse. Demokratiet kan ikke lenger sies å styre samfunnet som helhet ganske enkelt fordi det er blitt for komplekst. Vi må erkjenne at politikken har blitt et delsystem i samfunnet:

[Das politische System] ist ein auf kollektiv bindende Entscheidungen spezialisiertes Teilsystem, während die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit ein weitgespanntes Netz von Sensoren bilden, die auf den Druck gesamtgesellschaftlicher Problemlagen reagieren und einflußreiche Meinungen stimulieren.¹⁵³

Det betyr ikke at vi er nødt å senke det demokratiske ambisjonsnivået, men at demokratisering må tenkes på en annen måte. Det er derfor Habermas hevder at oppgaven nå er å bygge en demokratisk demning mot imperativene fra de overdimensjonerte delsystemene økonomi og politikk, ikke å demokratisere enhver samfunnssfære. Forsøk på å demokratisere de to systemene vil bare hemme maktens og pengenes effektive og funksjonelle koordinering av en materiell reproduksjon samfunnet likevel er helt avhengig av. Hovedfunksjonen for den offentlige sfæren blir mot denne bakgrunnen ikke å innfri håpet 'government by public deliberation', men å beskytte vitale områder av livsverden mot kommersialisering,

¹⁵³ Habermas (1992): 364

byråkratisering og klientifisering.¹⁵⁴ Utstyrt med en mer kompleks samfunnsforståelse, som også inkluderer et annet perspektiv på kulturens funksjoner enn det adornittiske, pessimistiske perspektivet som ligger under forfallshistorien i *Strukturwandel*, kan Habermas i *Faktizität und Geltung* vende tilbake til offentlighetskategorien og dens betydning for rekonstruksjonen av begrepet om deliberativt demokrati.

Som vi har sett forstår Habermas statsforfatningen i et diskursteoretisk perspektiv: systemet av rettigheter skal institusjonalisere kommunikasjonsformer og prosedyrer som først gjør en demokratisk menings- og viljesdannelse mulig. En nødvendig betingelse er likevel at de institusjonaliserte diskursene spiller sammen med uformelle prosesser for offentlig meningsdannelse. Kommunikasjonsformene og prosedyrene fungerer til sammen som den viktigste slusen for en diskursiv rasjonalisering av beslutningene innenfor regjering og forvaltning. Med et samfunnsteoretisk oppdatert begrep om offentlighet kan Habermas nå rekonstruere et mer adekvat begrep om *folkesuverenitet* som er forenlig med erkjennelsen av politikken betydelige innslag av systemintegrasjon. Også suverenitetsbegrepet utvikler han gjennom en gjensidig kritikk av republikanismen og liberalismen. Førstnevnte konsentrerer en udelelig og ikke-delegerbar suverenitet i folkets selvbestemmelsespraksis. Mot dette setter liberalismen 'den mer realistiske oppfatning' at den makt som utgår fra folket bare utøves gjennom de tre statsmaktenes formelle organer, med tilhørende valg og avstemninger: suvereniteten konstitueres gjennom forfatningen.¹⁵⁵ Begge posisjonene artikulere dermed en statssentrert forståelse av folkesuvereniteten som Habermas stiller seg kritisk til:

Dem Diskursbegriff der Demokratie entspricht hingegen das Bild einer dezentrierten Gesellschaft, die allerdings mit der politischen Öffentlichkeit eine Arena für die Wahrnehmung, Identifizierung und Behandlung gesamtgesellschaftlicher Probleme ausdifferenziert. ...Das „Selbst“ der sich selbst organisierender Rechtsgemeinschaft verschwindet in den subjektlosen Kommunikationsformen... Eine wenn auch anonym gewordene Volkssouverenität zieht sich in die demokratischen Verfahren und in die rechtliche Implementierung ihrer anspruchsvollen Kommunikationsvoraussetzungen zurück, um sich als kommunikativ erzeugte Macht zur Geltung zu bringen.¹⁵⁶

Den kommunikative makten springer altså helt presist ut av interaksjonen mellom den institusjonaliserte viljesdannelsen og kulturelt mobiliserte offentligheter med "basis i grupper

¹⁵⁴ Eriksen and Weigård (2003): 184

¹⁵⁵ Habermas (1992): 364-5

¹⁵⁶ Habermas (1992): 365

innenfor et sivil samfunn like fjernt fra staten som økonomien.” Igjen understreker Habermas hvordan diskursteorien bryter med den subjektfilosofiske begrepsdannelsen og i stedet lar suvereniteten bevege seg innenfor en intersubjektivitet som dannes på et høyere nivå enn liberale valgprosedyrer eller kollektiv selvforståelse. Mediet for denne intersubjektiviteten er nettopp den subjektløse kommunikasjon innenfor den offentlige sfære. ”For den store massen av befolkningen kan de politiske deltakerrettighetene i dag bare ivaretas gjennom integrasjonen i, og innflytelsen på, et uformelt kommunikasjonskretsløp, hvilket som helhet ikke kan organiseres, men snarere bæres oppe av en liberal og egalitær politisk kultur.”¹⁵⁷

Samtidig henger det desentraliserte samfunnssynet sammen med en veksling mellom deltaker- og tilskuerperspektiv. Et sentralt moment i den deliberative politikkens normative selvforståelse er at den er en del av et komplekst samfunn som i sin totale form unndrar seg deltakernes normative betraktningssmåte. Nettopp i samfunnsforskerens distanserte tilskuerperspektiv opphører det politiske systemet å være en ’strukturpregende modell for samfunnet’ og et sentrum, og viser seg som *ett* handlingssystem ved siden av andre. Den systemteoretiske forvisningen til de andre sosiale systemenes perifere omverden kompenseres likevel i samme øyeblikk av at politikken stiller ’en form for kausjon for problemer som skader samfunnets integrasjon’. Dette blir mulig takket være rettsmediet som setter politikken i stand til å kommunisere med alle de øvrige handlingsområdene i den grad de er legitimt ordnet, og uavhengig av hvordan de er strukturert og styrt. At politikken må kommunisere med andre funksjonssystemer som for eksempel det økonomiske skattesystemet er trivielt. Det sentrale poenget er likevel at den deliberative politikken står i en intern sammenheng med en rasjonalisert livsverden som kommer den i møte. Når den politiske kommunikasjonen filtreres gjennom deliberasjoner innenfor nettverket av autonome offentligheter og i formelle prosedyrer, fungerer livsverdenen som en ressurs i form av en frihetsfremmende politisk kultur og en opplyst politisk sosialisering. Den viktigste ressursen er likevel initiativene fra borgergrupper og arenaer for offentlig meningsdannelse. Når dette politiske kretsløpet – som Habermas rekonstruerer i form av en vev av meningsdannende og beslutningsforberedende diskurser – fungerer, kan vi altså snakke om en mobilisering av motstand mot pengenes og forvaltningens tendens til kolonisering av livsverden. Den demokratiske prosedyren omdanner den offentlige mening til en kommunikativ makt som, på tross av at den selv ikke kan styre, har innflytelse på hvilke retninger den administrative makten skal ta.

¹⁵⁷ Habermas (1992): 649

Innenfor en interessebasert voteringsmodell har velgernes beslutninger samme struktur som valgene til strategiske markedsaktører (Habermas 1996). En slik modell kan imidlertid ikke forklare hvorfor beslutningene er rettferdiggjorte. Voteringsmodellen knesetter en fundamental juridisk rett til å avvise beslutninger uten å måtte begrunne hvorfor, men den mangler et begrep om *gyldiggjøring* av kollektive beslutninger. Dette forutsetter som vist en politisk, rasjonell praksis for argumentasjon og begrunnelse blant frie og like borgere – en modell som ikke minst legger vekten på den uformelle, autonome meningsdannelsen i periferien til det parlamentariske systemet. I dette perspektivet vil en 'parlamentarisering av Brüssel' ikke være tilstrekkelig for å komme legitimeringskrisen i EU til livs. Den virkelige barrieren mot postnasjonalt demokrati i Europa er den nasjonalstatlige fragmenteringen av den offentlige sfære – et forhold som bare forsterker det vertikale skillet mellom demokrati og kapitalisme – mellom overnasjonal systemintegrasjon og nasjonal meningsdannelse.

Samtidig har vi sett at demokratiet kan sies å være en direkte politisk implikasjon av det intersubjektive paradigmet som Habermas utvikler på grunnlag av tenkere som Meads symbolske interaksjonisme, Durkheims religionssosiologi, teorien om talehandlinger og – noe som ofte overses – Arendts tenkning om forholdet mellom det politiske og det sosiale. Først med det kommunikative paradigmeskiftet blir det mulig å rekonstruere innsikter og prinsipper som ligger til grunn for ikke bare forståelsesorientert handling, men også en sekularisert og prinsippledet moral og våre demokratiske forfatninger. Den åpenbare spenningen mellom ideal og virkelighet, mellom gyldighet og faktisitet innenfor våre *virkeliggjorte* forfatninger snur Habermas til sin fordel:

Denn der zunächst rekonstruktiv zur Geltung gebrachte normative Gehalt ist teilweise der sozialen Faktizität beobachtbarer politischer Prozesse selber eingeschrieben. Eine rekonstruktiv verfahrenende Soziologie der Demokratie muß deshalb ihre Grundbegriffe so wählen, daß sie die in den politischen Praktiken, wie verzerrt auch immer, bereits verkörperten Partikel und Brückstücke einer „existierenden Vernunft“ identifizieren kann.¹⁵⁸

Derfor er heller ikke en empirisk *beskrivelse* av det politiske systemets virkemåter mulig uten et perspektiv som er orientert mot den politiske ordens 'gyldighet' og dermed forventningen om at prinsippene og normene den hviler på er rettferdiggjorte, dvs. kunne være gjenstand for en kommunikativt (eller diskursivt) oppnådd enighet. En slik beskrivelse må derfor alltid være

¹⁵⁸ Habermas (1992): 349

empirisk-normativ. Styrken til en slik framgangsmåte er at den kan vise hvordan spenningen mellom idé og virkelighet, som ”bryter inn i faktisiteten til våre språklig strukturerte livsformer”, setter i gang *læreprosesser*. Den diskursteoretiske lesningen av de moderne forfatningene som et system av rettigheter som peker ut over den aktuelle historiske konteksten og derfor hele tiden må refortolkes i lys av sitt universalistiske innhold, er et eksempel på dette. Riktignok representerer denne kontinuerlige fortolkningen bare én dimensjon av den kollektive læreprosessen som moderniteten representerer, nemlig den moralsk-praktiske: når rettighetene institusjonaliserer diskursprinsippet antar det form av et demokratiprinsipp som legitimerer normer i rettsform. Slike normer kan, takket være sin bindende karakter, integrere komplekse handlingsområder som fungerer uavhengig av den handlingskoordinering som foregår gjennom kommunikativ handling. Hvis vi imidlertid veksler fra dette sosiologiske tilskuerperspektivet til et deltakerperspektiv blir følgende klart: når retten formidler mellom diskursprinsippet og den demokratiske prosessen for menings- og viljesdannelse skaper den samtidig en mulighet for formidling mellom livsverden og de to delsystemene økonomi og offentlig administrasjon. Denne formidlingen kan beskrives slik: den knappe ressursen solidaritet, som nå også utfolder seg gjennom et mangfold av autonome offentligheter og demokratiske prosedyrer, må kunne hevde seg mot de to *andre* mekanismene for sosial integrasjon, penger og makt. Dette forklarer hvorfor demokratiet må få en så sentral rolle også innenfor Habermas’ samfunnsteori.

For det første er demokratiet uttrykk for en kollektiv, moralsk-praktisk læreprosess i seg selv. Vi må her minne om at rekonstruksjonen av denne interne prosessen forutsetter en differensiering mellom moral og rett som først blir mulig gjennom det allmenne diskursprinsippet D. Først da kan demokratiprinsippet spesifisere de ulike typer *grunner* som legitimerer normer i rettsform innenfor rammen av tilsvarende ulike diskurser: politisk løsning av problemer og konflikter påkaller ikke bare moralske, men også pragmatiske og etisk-politiske diskurser, i tillegg til diskursivt utformede forhandlinger for balansering av motstridende interesser. Disse tre diskursene representerer forståelsesorientert handling i refleksiv form, dvs. en type argumentasjonsprosesser hvor deltakerne forsøker å oppnå enighet om hva som er i alles interesse, hva som er hensiktsmessig, hvilke kollektive verdier og idealer som danner grunnlaget for deres felles livsform og hvilke kompromisser som best utligner motstridende interesser eller verdimotsetninger. En rettsnorm må ivareta alle disse aspektene dersom den skal kunne gjøre krav på legitimitet blant borgere som må regulere sin sameksistens ved hjelp av positiv rett. Men selv om slike diskurser fokuserer på bestemte

typer av grunner, så forfølger deltakerne hele tiden det illokusjonære målet å oppnå innbyrdes forståelse omkring problematiske gyldighetskrav. Også diskursdeltakere handler forståelsesorientert og vil derfor måtte relatere ytringene sine til alle de tre formale verdensbegrepene sine samtidig. Slik kan også demokratiske diskurser sies å bidra til formidlingen mellom det kognitivt-instrumentelle, det moralsk-praktiske og det evaluativt-ekspressive.

For det andre er det mulig å betrakte demokratiet som et prinsipp for *kritisk formidling*, slik vi antydte i det første kapittelet. Demokratiet tildeles i dette perspektivet en lignende funksjon som to andre liberale institusjoner som er viktige for utviklingen og opprettholdelsen av en kritisk offentlighet, nemlig universitetet og den seriøse delen av pressen (og av etermediene). I perspektivet til teorien om kommunikativ handling kan demokratiet nemlig sies å bidra til formidlingen mellom de tre verdisfærene som differensieres etter de ulike rasjonalitetstypene i moderniteten. Innkapslingen av rasjonalitetstypene i lukkede ekspertkulturer svekker forbindelsen mellom spesialiserte handlingsområder i samfunnet og folks erfaringer og problemløsende evne i dagliglivet. Problemløsning og handlingskoordinering skjer i økende grad på grunnlag av ekspertkunnskap utviklet under bare ett av modernitetens rasjonalitetsaspekter. Dette svekker livsverden som ressurs for den sosiale integrasjonen i samfunnet. For den symbolske reproduksjonen av livsverden er henvist til prosesser for innbyrdes forståelse hvor aktørene søker enighet under alle tre rasjonalitetsaspektene i det moderne: enigheten mellom taler og tilhører er rasjonell i den grad den bygger på en (eksplicit eller implisitt) begrunnet innsikt i de nøyaktige betingelsene som en ytring er sann, riktig og oppriktig under. Den kommunikative rasjonaliteten har nemlig en viktig epistemisk dimensjon i det den henviser til innsikt i grunner. Dersom tilhøreren ikke aksepterer grunnene jeg gir for et gyldighetskrav, må jeg erstatte dem med nye og bedre grunner. En ytrings kritiserbarhet viser derfor til et forbedringspotensiale: ”Begrepet *begrunnelse* er vevd sammen med begrepet om *læring*. Også for læringsprosesser spiller argumentasjon en viktig rolle.”¹⁵⁹

Deltakelse i deliberative prosesser hvor eksperter og lekfolk deltar kan åpne for gjensidig innflytelse mellom ekspertkulturene og hverdagsbevisstheten. Når ekspertgrupper eller forskergrupper hentes inn for å belyse et sakskompleks av offentlig interesse, vil et fungerende politisk kretsløp bidra til at ekspertkunnskapen gjøres relevant for folks problemer

¹⁵⁹ Habermas (1981): I, 39

og erfaringer i livsverden. I hvilken grad dette skjer vil naturligvis være et empirisk spørsmål. Men kommunikasjonsformene som ligger til grunn for den demokratiske prosedyren skaper utvilsomt nye kontaktflater og møteplasser som kan redusere avstanden mellom politiske og administrative eliter på den ene siden og individer som befinner seg innenfor sine hverdagskontekster på den andre. Den politiske offentligheten er selve innbegrepet av et formidlingsprinsipp, nettopp fordi den danner en åpen sfære for bred offentlig diskusjon hvor alle borgere kan debattere ulike saker på en grundig og fornuftig måte, og uten den tidsberensende beslutningstvungen som det politiske beslutningssystemet er underlagt. Konklusjonen er at demokratiet kan bidra til den viktige oppgaven det er å revitalisere modernitetens læreprosesser på det kognitive, moralsk-praktiske og evaluativ-ekspressive området.

Habermas hevder nemlig at valget av 'kommunikativ rasjonalitet' som grunnbegrep har den fordelen at problemstillinger og spørsmål fra den praktiske filosofien kan gjøres relevante for samfunnsteorien. "Det er ikke avgjort på forhånd at likegyldighet overfor problemer som uansett aldri forstummer i livsverden *må* være prisen vi betaler for den ettermetafysiske tenkningens premisser." Men den kommunikative fornuften unngår å ta den normativistiske arven som kjennetegner den klassiske praktiske filosofien (fra Aristoteles til Hegel) med på kjøpet. Den knytter an til innsikt i grunner, ikke innholdsmessig bestemte orienteringer eller bindende motivering av viljen, og grunnene retter seg etter hele spekteret av gyldighetskrav, ikke bare etter kravet om ytringens normative riktighet. Den intuitive viten som rekonstruksjonen av prosesser for innbyrdes forståelse avdekker viser ikke veien til en normativ teori om rett og moral:

Einen Leitfaden bietet es vielmehr für die Rekonstruktion jenes Geflechts meinungsbildender und Entscheidungsvorbereitender Diskurse, in das die rechtsförmig ausgeübte demokratische Herrschaft eingebettet ist. Die rechtsstaatlichen Kommunikationsformen der politischen Willensbildung, der Gesetzgebung und der richterlichen Entscheidungspraxis erscheinen aus dieser Perspektive als Teil des umfassenderen Vorgangs einer Rationalisierung der Lebenswelten von modernen, unter dem Druck systemischer Imperative stehenden Gesellschaften.¹⁶⁰

Denne passasjen kan tolkes på følgende måte. Det deliberative demokratiet har sin plass i dette samspillet mellom meningsdannelsen innenfor autonome offentligheter og

¹⁶⁰ Habermas (1992): 19-20

viljesdannelsen innenfor formaliserte pragmatiske, etisk-politiske, moralske og juridiske diskurser. Disse diskursene henviser til en argumentativ testing av målsettinger, kollektive verdier, prinsipper og rettsnormer som går forut for beslutningen. Det deliberative aspektet gir demokratiet en viktig epistemisk dimensjon som gjør det til et læringsprinsipp, ut over dets funksjoner som legitimeringsprinsipp og organisasjonsprinsipp. Gjennom den epistemiske dimensjonen – til syvende og sist forankret i argumentasjoner omkring kontekstoverskridende gyldighetskrav – kan demokratiet sies å spille en avgjørende rolle for rasjonaliseringen av livsverden, og følgelig for videreføringen av det moderne prosjektet.

5.6 Sterke og svake offentligheter

Til grunn for Habermas' redegjørelse for samspillet mellom offentlig mening, politisk viljesdanning og administrative beslutninger ligger et begrep om en desentralisert offentlig sfære som bryter med en statssentrert forståelse av politikk. Habermas kan med dette reviderte offentlighetsbegrepet sies å markere en avstand til både den republikanske forståelsen av offentligheten så vel som fra sin egen enhetlige forståelse bygget på et 'borgerlig' historisk forbilde. Dette begrepet reflekteres i diskursteoriens to-trinns modell for deliberativ politikk. Den subjektløse kommunikasjonen danner en arena for mer eller mindre rasjonell menings- og viljesdanning omkring samfunnsmessig relevante tema og saker under reguleringsbehov. Dannelsen av en offentlig mening næres i første rekke av uformell kommunikasjon innen spontane og *svake* offentligheter utenfor de politiske organene – i det politiske systemets periferi. Disse anarkiske offentlighetene utgjør et 'viltvoksende kompleks' unndratt organisert kontroll, og de kjennetegnes av liten grad av institusjonalisering og fravær av beslutningstvang. Dette er et område for kreativitet og kritikk, en *oppdagelseskontekst* hvor den offentlige og frie fornuftsbruken først og fremst viser seg i en evne til å identifisere og fortolke samfunnsmessig relevante problemer. Rammene som en slik spontan og pluralistisk offentlighet dannes innenfor er likevel garantert gjennom grunnrettigheter. Det 'svake' publikumets meningsdanning er avlastet fra beslutningstvang og finner sted i et åpent og inkluderende nettverk av subkulturelle offentligheter som overlapper hverandre og bare avgrenses gjennom flytende grenser i tid, rom og saksinnhold. Riktignok er disse allmenne og selvorganiserende offentlighetene utsatt for repressive og ekskluderende mekanismer som skyldes (den ujevne fordelingen av) sosial makt, strukturell vold og systematisk forvrengt kommunikasjon. Til gjengjeld utgjør de et medium for ubegrenset kommunikasjon som er sensitivt overfor presset fra problemstillinger som angår samfunnet som helhet og hvor den

kollektive selvforståelsen og behovsinterpretasjonen kan artikuleres på en bredere og mer utvungen måte enn i den organiserte delen av offentligheten. De mange tema, problemstillinger og konflikter som blir identifisert gjennom deliberative prosesser i den offentlige sfære må imidlertid fanges opp og settes på den politiske dagsorden innenfor det parlamentariske systemet. Den politiske autonomien, som er garantert gjennom deltakerrettigheter, skal sikre borgernes kommunikative frihet til å kritisere den administrative makten, diskutere rettferdighetsspørsmål og artikulere en kollektivt, autentisk selvforståelse. Men, påpeker Habermas, det aktørene innenfor en *liberal* offentlighet først og fremst kan oppnå er innflytelse gjennom den offentlige mening, ikke politisk makt. Det diskuterende publikums politiske innflytelse må forvandles til *kommunikativ makt*. Dette maktbegrepet, som Habermas henter fra H. Arendt, betegner den intersubjektive makten som oppstår når et diskuterende publikum kommer fram til en felles overbevisning. Mens begrepet om rasjonell menings- og viljesdannelse primært har et kognitivt innhold, betoner dette begrepet den *motiverende* kraften som ligger i diskursivt frembragte overbevisninger. Vi snakker her om den svake motivasjonen som følger av å akseptere gyldighetskravenes 'handlingsrelevante forpliktelser'. Slike illokusjonære forpliktelser fortetter seg til et 'potensial som innehaverne av administrative maktposisjoner må regne med'.¹⁶¹ Dette er en *frihetsinnstiftende* makt formidlet gjennom den kommunikative rasjonaliteten, og den binder deltakerne utelukkende gjennom det bedre argumentets tvangsfrie tvang. Når Weber definerer makt sosiologisk som den gjennomsnittlige sjansen til å sette sine interesser igjennom i konfrontasjon med andre maktinteresser, assimilerer han makt med tvang. Arendts og Habermas' tenkning preges i kontrast til dette av et grunnleggende skille mellom makt og (ytre og indre) tvang. For Arendt er makt nettopp et slikt potensial som oppstår gjennom tvangsfri kommunikasjon blant mennesker når handling følger ord, og som forsvinner når de går fra hverandre – paradigmatisk illustrert ved frihetsinnstiftende handlinger som konstitusjonelle grunnleggelser (Philadelphia 1776), ved legitime lovgivningsakter, ved protester mot repressiv maktbruk og ved sivil ulydighet. Friheten innstiftes i alle disse tilfellene ved en sammenfletning av kommunikativ makt og frambringelsen av legitim rett. Habermas knytter denne friheten til *grunner*:

Nur aus Strukturen unversehrter Intersubjektivität kann die kommunikative Macht gemeinsamer Überzeugungen hervorgehen. Diese *Verschränkung von diskursiver*

¹⁶¹ Habermas (1992): 183

Rechtssetzung und kommunikativer Machtbildung erklärt sich letztlich daraus, daß Gründe im kommunikativen Handeln eben auch Motive bilden.¹⁶²

Habermas legger imidlertid inn noen prosedurale begrensninger som gjør det nødvendig å skille mellom meningsdannelsen innenfor selvorganiserende offentligheter og den institusjonaliserte menings- og viljesdannelsen innenfor det parlamentariske systemet. Arendts politiske tenkning henger for mye fast i den klassiske republikanske idéen om politikk som en kommunikativ praksis blant frie og like borgere i et felles *forum*. Arendt eksistensialiserer politikken i et samfunn som går opp i staten og hvor fellesskapet blir bevisst, og virker inn på seg selv gjennom sin selvbestemmelsespraksis. Men borgernes offentlighet *kan ikke handle*. Gitt moderne samfunns kompleksitet, og ikke minst innflytelsen fra et voksende økonomisk-administrativt system, må vi erstatte den urealistiske idéen om kollektivt handlende borgere med et skille mellom borgernes autonome, spontane offentligheter og rettslig institusjonaliserte *sterke* offentligheter. I følge denne modellen omgir de førstnevnte en kjerne av formelle diskursive arrangementer innenfor et organisert parlamentarisk system. Disse institusjonaliserte diskusjonene betegner Habermas som en rettferdiggjøringskontekst.

For at det politiske systemet skal kunne handle må nemlig de spontane offentlighetenes uformelle meningsdannelse transformeres til *administrativ makt* gjennom formelle prosedyrer for valg og deltakelse. Prosedyrene 'sluser' kommunikasjonsflyten fra periferien over i det parlamentariske systemet.¹⁶³ De institusjonaliserte prosedyrene for demokratisk menings- og viljesdannelse skal på denne måten *rasjonalisere* beslutningene til både en regjering og forvaltning bundet til lov og rett.¹⁶⁴ Krav, behov og interesser må testes diskursivt i en offentlig debatt. De må rettferdiggjøres i lovgivningsdiskurser hvor både pragmatiske, etisk-politiske og moralske grunner teller:

¹⁶² Habermas (1992): 188

¹⁶³ Habermas (1992): 430ff; denne modellen for maktens kretsløp mellom det politiske systemets periferi og sentrum er hentet fra en av B. Peters' empirisk-normative studier av nasjonale og transnasjonale offentligheter. For en oversikt, se *Die Integration moderner Gesellschaften* (1993), og den posthumt utgitte *Der Sinn von Öffentlichkeit* (2007), Suhrkamp: Frankfurt a.M. Uttrykkene 'svake' og 'sterke' offentligheter har Habermas hentet fra N. Fraser (1992): "Rethinking the public sphere", i C. Calhoun: *Habermas and the public sphere*, Cambridge.

¹⁶⁴ „Rasjonalisering“ av beslutninger omtales også i et tidligere essay: "Die kommunikativ erzeugte legitime Macht kann auf das politische System in der Weise einwirken, daß sie den Pool von Gründen, aus dem die administrativen Entscheidungen rationalisiert werden müssen, in eigene Regie nimmt. Es „geht“ eben nicht alles, was für das politische System machbar wäre, wenn die ihm vorgeschaltete politische Kommunikation die von ihm nachgeschobenen normativen Gründe durch Gegengründe diskursiv entwertet hat.“ Se „Volksouverenität als Verfahren“, i Habermas (1992): 623

Normatively, only those wills are justified which are “laundered”... through a public debate about which are legitimate interests, what is for the common good, and what is for the equal interest of all.¹⁶⁵

Det vesentlige poenget med diskursteorien om demokrati er at det er den offentlige meningen som *autoriserer* det parlamentariske systemet til å ta beslutninger og fatte lovvedtak, og dermed overføre den kommunikative makten til administrativ makt. Den diskursive dannelsen av en felles vilje gjennom utøvelse av politisk autonomi danner tross alt bare det legitime grunnlaget for *utøvelsen* av politisk makt. Lovene skal implementeres, den administrative makten skal anvendes og tilgangen til det politiske systemet gjennom prinsippet om åpen partikonkurranse skal sikres. Retten må derfor påta seg nok en sentral rolle i den politiske maktens kretsløp. Statens sanksjonsmakt, forvaltningsmakt og utøvende makt må selv være legitimert og kanalisert gjennom rettsmediet.¹⁶⁶ I denne sammenheng velger Habermas å betrakte retten som det medium som omdanner kommunikativ makt til administrativ makt. Dette må forstås slik at nettopp den offentlige mening, bearbeidet og rettferdiggjort i demokratiske formelle prosedyrer, bemyndiger maktutøvelse innenfor rammen av lovfestet autorisasjon.

Die Idee des Rechtsstaates läßt sich dann allgemein als die Forderung interpretieren, das über den Machtkode gesteuerte administrative System an die rechtsetzende kommunikative Macht zu binden und von den Einwirkungen sozialer Macht, also der faktischen Durchsetzungskraft privilegierter Interessen, freizuhalten.¹⁶⁷

I siste instans er det denne 'slusingen' av den offentlige mening fra periferien, gjennom demokratiske prosedyrer og inn til det administrative systemet i sentrum, som rettsstaten skal regulere, men uten at den griper inn i dette systemets egenlogikk. Bare dette samspillet mellom den institusjonaliserte viljesdannelsen og autonome offentligheter lokalisert i det sivile samfunn kan i følge Habermas gi den statsborgerlige praksis en reell demokratisk betydning. Denne ambisiøse modellen for politisk integrasjon gjennom demokratisk legitimering stiller åpenbart krav til viljesdannelsen som den liberale, aggregerende demokratimodellen ikke kan oppfylle.

¹⁶⁵ Eriksen and Weigård (2003): 191

¹⁶⁶ Habermas (1992): 166

¹⁶⁷ Habermas (1992): 187

Innenfor en slik interessebasert voteringsmodell har velgernes beslutninger samme struktur som valgene til strategiske markedsaktører.¹⁶⁸ En slik modell kan imidlertid ikke forklare hvorfor beslutningene er rettferdiggjorte. Voteringsmodellen knesetter en fundamental juridisk rett til å avvise beslutninger uten å måtte begrunne hvorfor, men den mangler et begrep om *gyldiggjøring* av kollektive beslutninger. Dette forutsetter som vist en politisk, rasjonell praksis for argumentasjon og begrunnelse blant frie og like borgere – en modell som ikke minst legger vekten på den uformelle, autonome meningsdannelsen i periferien til det parlamentariske systemet. I dette perspektivet vil en 'parlamentarisering av Brüssel' ikke være tilstrekkelig for å komme legitimeringskrisen i EU til livs. I lys av diskursteorien om demokrati, og den sentrale rollen den tildeler den politiske offentligheten, så er den virkelige barrieren mot postnasjonalt demokrati i Europa den nasjonalstatlige fragmenteringen av den offentlige sfære – et forhold som bare forsterker det vertikale skillet mellom demokrati og kapitalisme – mellom overnasjonal systemintegrasjon og nasjonal meningsdannelse.

¹⁶⁸ Habermas (1996): 282

6. Ideen om den refleksive velferdsstaten: mellom teknokrati og republikanisme

6.1 Den diskursteoretiske begrunnelsen for sosiale rettigheter

For Habermas har velferdsstaten ingen selvstendig begrunnelse, i kontrast til den demokratiske rettsstaten som han begrunner gjennom rekonstruksjonen av både systemet av rettigheter og begrepet om deliberativt demokrati. Det er i så måte typisk at han i rettsfilosofien først velger å ikke utdype den knappe formuleringen av den siste kategorien grunnrettigheter, for så å ta opp diskusjonen av den i forbindelse med en kritikk av materialiseringen av *både* den borgerlige formalretten og den sosialstatlige retten til ytelser. Begrepet 'rettsparadigme' bruker Habermas i et forsøk på å avdekke den rette paradigmatiske forståelsen av rettssystemet som sådan. Selv om dette systemet bare er ett blant flere samfunnssystemer, så vil retten – takket være dens sentrale funksjon som transformator og kommunikasjonsmedium mellom de ulike systemer, og mellom systemene og livsverden – avspeile samfunnet som helhet. Striden om den rette paradigmatiske forståelsen vil derfor måtte være en *politisk* strid som vedrører alle sfærer i samfunnet, og da teller statsborgere og klienter ikke mindre enn lovgiver, rettsvesen eller forvaltning. Denne striden kan og må ikke "foregå i de esoteriske formene til en ekspertdiskurs som er uten forbindelse med den politiske arena."¹⁶⁹ Slik sett danner det Habermas har kalt rettsstatens normative selvforståelse, og som blir artikulert gjennom det vi ovenfor har kalt den deliberative konstitusjonen, bakgrunnen for diskusjonen av det sosialstatlige rettsparadigmet. Også sosialstaten må være fundert i den faktisk virksomme fiksjonen om et radikalt demokrati.

Det er derfor Habermas begrunner de sosiale rettighetene relativt til negative friheter, retten til medlemskap, fundamentale rettsgarantier og retten til politisk deltakelse. De sosiale rettighetene skal tre i kraft *i den grad* de materielle (og økologiske) livsbetingelsene for borgernes sjanselike utøvelse av deres sivile og politiske rettsstatus ikke er oppfylte. De henleder med andre ord oppmerksomheten på den relative avstanden mellom individets formelle friheter og dets muligheter til en faktisk utnyttelse av disse rettslig garanterte frihetene. Dette forklarer Habermas' påstand om at selve sosialstatsmodellen springer ut av en reformistisk kritikk av den borgerlige formalretten. Gjennom privat eiendomsrett og kontraktfrihet skulle formalretten institusjonalisere et økonomisk friområde som både var

¹⁶⁹ Habermas (1992): 477

adskilt fra staten som sfæren for allmenntilgang og overlatt markedsmekanismens spontane virkninger. Retten skulle sikre den private autonomien for rettssubjekter som fritt forfølger sine interesser på markedet. Og denne friheten sikret formentlig også rettferdighet gjennom den formelle garantien om at enhver har den *samme* rett til å handle slik hun vil innenfor lovens rammer. Garantien om en negativ rettsstatus påstås altså å kunne sikre rettferdighet fordi prinsippet om rettslig frihet er flettet sammen med den allmenne retten til likebehandling (likhet for loven). Men innenfor den borgerlige formalretten begrenser denne likebehandlingen seg til det (formale) rettsinnholdet. Likhet i rettsinnhold skulle i sin tur garanteres av lovens abstrakte og allmenne *form*. Som prinsipp ble altså likebehandling begrenset til å gjelde for de formelle betingelsene for utøvelsen av rettslig frihet.

”Forventningen om virkeliggjøringen av sosial rettferdighet gjennom den privatrettslige utformingen av prinsippet om rettslig frihet ble dermed gjort implisitt avhengig av en markering av ikke-diskriminerende *betingelser for den faktiske utøvelsen* av de frihetene som ble innrømmet gjennom rettsnormer som regulerer kontraktinngåelser, eiendom, arv og forsamlingsrett.”¹⁷⁰ Forventningen støttet seg stilltiende på samfunnsteoretiske antakelser om markedsskapt økonomisk likevekt og en bred fordeling av formuer og av sosial makt. Avstanden mellom formelle og faktiske muligheter innenfor formalrettens kontraktteoretiske modell avdekket snart nødvendigheten av både en innholdsmessig spesifisering av privatrettens normer og av en type grunnrettigheter som begrunnet det dobbelte kravet om en mer rettferdig fordeling av den samfunnsmessig produserte rikdommen og et sosialt sikkerhetsnett. Begge – både materialiseringen av gjeldende frihetsrettigheter, og de nye sosiale rettighetene – ble begrunnet relativt til den absolutte begrunnede like fordeling av subjektive og rettslig beskyttede handlingsfriheter. Begge rettigheter forstår disse rettslig garanterte handlingsfrihetene, utelukkende med henblikk på individets private autonomi i form av en fiksering på de normative implikasjonene av den private autonomiens samfunnsmessige funksjon – altså om denne autonomien kan garanteres gjennom frihetsrettigheter, eller om den først *blir til* gjennom sosialstatens garanti av rettigheter til sosiale ytelser. Slik ønsker Habermas å framheve hvordan begge paradigmene deler det produktivistiske bildet av et industrikapitalistisk samfunn hvor den privatautonome forfølgelsen av ens egne interesser i det ene tilfellet oppfyller forventningen om rettferdighet, i det andre tilfellet ødelegger den. Den siste, pessimistiske konklusjonen peker tilbake på rettsliggjøringen av private livsområder som vi har sett velferdsstaten medfører. Til grunn for

¹⁷⁰ Habermas (1992): 484

sosialstatsparadigmet ligger følgende samfunnsforståelse. Etter hvert som det moderne samfunn blir mer og mer komplekst gjennom utdifferensieringen av funksjonelt spesifiserte handlingsområder, fortrenses individene til systemets randsone hvor de utsettes for kontingensen fra selvstendigjorte systemoperasjoner; Habermas' mangeårige kritikk av velferdsstaten bunner nå i det som for ham er en grunnleggende svikt i sosialstatlig analyse, nemlig at de sosiale problemene denne utviklingen avstedkommer ikke oppfattes som problemer som skal og må håndteres av individet selv med utgangspunkt i dets unike livssituasjon. Det forventes tvert imot at systemets følgeproblemer kan bearbeides gjennom preventiv eller reaktiv bruk av administrativ makt ved at individets unike livssituasjon – ikke i liten grad bestemt av tilfeldigheter og slump – omfortolkes til en statistisk gjennomsnittsaktivitet som er både forutsigbar og administrativt håndterlig.¹⁷¹

Konklusjonen blir at striden mellom de to rettsparadigmene begrenser seg til spørsmålet om hvordan vi skal bestemme de faktiske forutsetningene for den rettslig utformede rollen som adressater for rettsordningen. Det som i begge tilfellene går tapt er den interne sammenhengen mellom privat og *statsborgerlig* autonomi som alene kan gi rettsfellesskapets selvorganisering et demokratisk innhold. Statsborgerne kan bare gjøre bruk av sin offentlige autonomi i den grad deres private autonomi er sikret. Videre kan den private autonomien bare sikres på en tilfredsstillende måte gjennom en passende utøvelse av den offentlige autonomien. Denne abstrakte rekonstruksjonen av forholdet mellom menneskerettigheter og folkesuverenitet kommer til uttrykk i den konkrete lovgivningens rettslige institusjonalisering i kommunikasjonsprosesser i en intakt politisk offentlighet. Offentligheten må på sin side være forankret i livsverdens private kjerneområder via institusjoner i det sivile samfunnet. Hvor de to rettsparadigmene er fiksert på spillerommet for enten private eller statlige handlingssubjekter, flytter Habermas fokus mot samspillet mellom formelle og uformelle kommunikasjonsformer hvor den private og offentlige autonomien kan komme gjensidig til uttrykk. Her ligger nøkkelen til en prosedural rettsforståelse.

Det prosedurale rettsparadigmet starter fra premissen om at velferdsstatsprosjektet verken bør avbrytes eller opprettholdes i sin nåværende form, men derimot bør føres videre på et høyere

¹⁷¹ Habermas (1992): 489; jfr. også følgende sitat fra J. Cohen, *Regulating intimacy. A new legal paradigm*. Princeton and Oxford: Princeton UP (2002), s. 152: "The welfare paradigm (of law) deploys a particular form of law; substantive, purposive, goal oriented, and implemented through regulations, standards and rules". Sitert fra Lars Blichner og Anders Molander, "What is juridification?", revidert utgave av paper presentert på forskningsseminar ved ARENA, Center for European Studies, UiO, nov. 2004, s. 11.

refleksjonsnivå. I klartekst skal dette bety at staten må temme det kapitalistiske økonomiske systemet gjennom en sosial og økologisk ombygging som *samtidig* er innrettet mot å temme den administrative makten. Maktutøvelsen må finne sted innenfor indirekte former for styring, den må bindes til den kommunikative makten som artikuleres gjennom demokratiske prosedyrer, og den må immuniseres mot innflytelsen fra illegitim, sosial makt. Denne refleksive videreføringen av velferdsstaten må la den opprinnelige meningen til systemet av rettigheter komme uavkortet til uttrykk:

- nämlich die private und öffentliche Autonomie der Bürger dadurch uno actu zu sichern, daß jeder Rechtsakt zugleich als Beitrag zur politisch-autonomen Ausgestaltung der Grundrechte, also als Element eines auf Dauer gestellten verfassungsgebenden Prozesses verstanden werden kann.¹⁷²

På bakgrunn av denne diskursteoretiske lesningen av normal rettsfastsettelse stiller Habermas seg kritisk til ulike forslag om å styrke den enkeltes privatautonome rettsstatus gjennom organisatoriske og prosedyremessige tiltak. Ett forslag går ut på å styrke de kompensatoriske kravene til arbeidstakere gjennom kollektivisering av rettshåndhevelsen. Stikkordet er individuell medvirkning i politiske prosesser innenfor organisasjoner i arbeidslivet slik at borgerne *selv* kan delta i oppbyggingen av en sosial motmakt (mot kapital- og arbeidsgiverinteressene) og i artikuleringen av samfunnsmessige interesser. En lignende modell skal fremme kooperativ viljesdannelse ved at den enkeltes privatautonomi overføres til den sosiale autonomien hos deltakerne i arbeidslivets konfliktreguleringsmekanismer. En slik *tariffautonomi* utstyrer den positive rettsstatusen til medlemmene i for eksempel et fagforbund med kvasi-politiske deltakerrettigheter og gjør den på den måten mer lik en aktiv statsborgerstatus. Med henvisning til S. Simitis peker Habermas imidlertid på at tariffavtaler, i like stor grad som arbeidsrett skapt gjennom lovgiver, betaler for innfrielsen av sosiale rettskrav i form av skjematisering og atferdsdirektiver som medfører en *frihetsinnskrenkende normalisering* og *kolonisering av arbeidstakernes atferd*.¹⁷³ Han konkluderer med at problemer som har med likebehandling og likestilling å gjøre ikke uten videre lar seg løse gjennom håndhevelse av prosedurale rettigheter knyttet til beskyttelse av subjektive privatrettigheter. Gitt premissen om at privat og offentlig autonomi er like opprinnelig må det riktige forholdet mellom faktisk og rettslig likhet i siste instans bestemmes av statsborgerne selv.

¹⁷² Habermas (1992): 494

¹⁷³ Habermas (1992): 498

Nå kan selve prinsippet om å kompensere for de ulikt fordelte sjansene til å gjøre bruk av sine rettslig garanterte handlingsfriheter gjennom håndhevelse av sosiale grunnrettigheter rettferdiggjøres fordi det tjener virkeliggjøringen av rettslig likhet. Som vi alt har vært inne på spisser forholdet mellom rettslig og faktisk likhet seg først til når kompensasjonen for ulikhet i levekår og makttilgang bare kan oppnås ved bruk av midler som samtidig truer med å begrense spillerommet for den privatautonne utforming av ens eget liv. Enten det gjelder den kollektive beskyttelsen av subjektive rettigheter eller tarifforhandlinger bygget på koalisjonsfrihet, synes begge dømt til å måtte sikre en effektiv representasjon av interesser til prisen av medlemmenes beslutningsfrihet og passive tilpasning, og arbeids- og familierettslige reguleringer pålegger arbeidstakere eller familiemedlemmer å forandre atferden sin i tråd med et 'normalt' arbeidsforhold eller normalt og forbilledlig sosialiseringsmønster. I alle disse tilfeller handler det om at utligning av forskjeller i den faktiske muligheten til å gjøre bruk av handlingsfriheter vendes om til formynderi, tilsyn og omsorg.

Mens Habermas tidligere hevdet at ambivalensen mellom frihetsbevaring og frihetstap springer ut av sosialstatens materialiserte rettsstruktur som sådan, hevder han nå en slik slutning er overilt. Med utgangspunkt i oppspaltningen av autonomibegrepet i privat og offentlig på lovgivningens område mener han nå at det er mulig å identifiserer punktet hvor den første begynner å gå over i den andre. En rettsnorm er frihetsbevarende bare i den grad statsborgerne, i det de utøver sin offentlige autonomi, trekker grensene for den private autonomien på en slik måte at den i tilstrekkelig grad kvalifiserer privatfolk for rollen som statsborger. I samme øyeblikk som disse kvalifiserte privatfolk rekrutteres til offentligheten via institusjoner i det sivile samfunn, inngår de i en kommunikasjonssammenheng som er henvist til de spontane bidragene fra private, intakte kjerneområder i livsverden. Omvendt er et rettsprogram diskriminerende i den grad det er ufølsomt overfor frihetsbegrensende sidevirkninger av faktiske ulikheter, og det er paternalistisk i den grad det er ufølsomt overfor frihetsbegrensende sidevirkninger av den statlige kompenseringen av disse ulikhetene.¹⁷⁴ Med den normative intuisjonen som sier at den offentlige og private autonomien er like opprinnelige har Habermas dermed skaffet seg et kriterium som tjener til å avgjøre hvorvidt en rettslig regulering fremmer eller begrenser autonomien. Til syvende og sist er det denne intuisjonen som også danner bakgrunnen for den *relative* begrunnelsen av det rettslige kravet om å ta del i det sosiale sikkerhetsnett. Sosiale rettigheter blir knyttet til garantien om

¹⁷⁴ Habermas (1992): 503

individuell selvbestemmelse som en nødvendig betingelse for politisk selvbestemmelse. Habermas gjør i denne sammenheng bruk av U. Preuß' begrep om offentlig velferdspolitik som 'statsborgerskapskvalifikasjon'. Sosiale grunnrettigheter skal sikre individets frihet fordi frihet er det uomgjengelige utgangspunktet for å kunne gjøre bruk av sine naturlige evner, ferdigheter og kunnskaper. Når individene gjør refleksiv bruk av disse – for all del ulikt fordelt – kvalitetene i rollen som statsborgere, øker deres kommunikative kompetanse og dermed kvaliteten på de politisk relevante beslutningene deres, noe som kommer hele samfunnet til gode. En ulik fordeling av goder vil derfor virke negativt inn, direkte eller indirekte, på rasjonaliteten til de politiske beslutningene. Denne funksjonaliseringen av de sosiale rettighetene for lovgivningsformål skal motvirke dette, og trenger en forklaring. Rekonstruksjonen av systemet av rettigheter bringer til uttrykk det gjensidige forholdet mellom privat og offentlig autonomi som er en betingelse for at borgerne skal kunne regulere sin sameksistens gjennom en demokratisk selvbestemmelsespraksis. I den grad faktiske ulikheter hindrer borgerne i utøvelsen av deres formelt garanterte private og offentlige autonomi, blir det nødvendig å kompensere for disse ulikhetene gjennom en omfordelingspolitikk som respekterer borgernes autonomi. De sosiale rettighetene knyttes til statsborgerskapet fordi det er den statusen som sikrer borgerne mulighet til å delta i utformingen av de positive rettsnormene som er en betingelse for samordning av handlinger i komplekse, moderne samfunn. Som Habermas uttrykker det: kravet om en rettferdig fordeling av goder følger av rettighetenes frihetsstiftende mening, en mening som borgerne må virkeliggjøre gjennom lovgivningsprosessen.

Rettferdiggjøringen av de sosiale grunnrettighetene som relative betingelser for den komplementære utøvelsen av privat og offentlig autonomi må forstås som en indirekte kritikk av det sosialstatlige paradigmet fiksering på problemet med rettferdig fordeling av 'samfunnsmessig produserte livssjanser'. Ved å redusere rettferdighet til *distributiv* rettferdighet taper paradigmet rettighetenes frihetsstiftende mening av syne. Habermas' poeng er at idéen om et rettferdig samfunn bygger på idéer om menneskeverd og frigjøring fra repressive samfunnsformer. Men disse substansielle verdiene kan ikke administreres fram ved sosialstatlige ordninger. Riktignok har disse verdiene en distributiv-administrativ side, uttrykt i prinsipper om rettslig likestilling og likebehandling. Men disse egalitære prinsippene er begrunnet i alles gjensidige anerkjennelse av hverandre som frie og like medlemmer. Eller: denne individuelle moralske statusen begrunner en type aktelse som gjør subjektene krav på like rettigheter anerkjennelsesverdig. Det liberale rettsparadigmet begår en komplementær feil

ved at det først assimilerer rettigheter til goder som kan deles og 'eies', for deretter å redusere rettferdighet til lik fordeling av goder i form av rettigheter. Men, påpeker Habermas, rettigheter er ikke kollektive goder som man deler på i fellesskap, for de lar seg bare bruke i den grad man *utøver* dem. Som vi husker må anvendelsen av diskursprinsippet på rettsformen forstås som en logisk genese av systemet av rettigheter der rettskoden og mekanismen for legitim rettsskaping, demokratiprinsippet, konstitueres samtidig. Dette betyr at demokratiprinsippet bare kan realiseres gjennom et system av rettigheter. Det innebærer også at den i første omgang blott abstrakt satte private autonomien, i form av retten til subjektive handlingsfriheter, må få sin konkrete rettslige bestemmelse gjennom diskursiv utøvelse av den offentlige autonomien. Den like fordelingen av subjektive rettigheter forutsetter derfor statsborgernes felles utøvelse av offentlig autonomi i en demokratisk lovgivningsprosess. Begge paradigmen, det liberale og det sosialstatlige, misforstår konstituering av frihet som lik fordeling av goder som man eier eller får tildelt. Med henvisning til I. M. Young foreslår Habermas i stedet å forstå rettigheter; som "relasjoner mellom mennesker, ikke ting; de er institusjonelle regler som spesifiserer hva disse menneskene kan gjøre i forhold til hverandre. Rettigheter referer til det å gjøre noe framfor det å ha noe..."; på samme måte refererer rettferdighet ikke til fordeling, men først og fremst til "...de institusjonelle forutsetningene for utviklingen og utøvelsen av individuelle kapasiteter og kollektiv kommunikasjon og kooperasjon."¹⁷⁵ Urettferdighet krenker menneskeverdet, og nettopp av den grunn viser det til *retten til en begrunnelse* for de urettferdige ordninger eller handlinger en er underkastet og til en tilsvarende mulighet til å kritisere en slik begrunnelse. En slik grunnleggende rett til begrunnelse henviser ikke så mye til fordelingsmønstre som til et system av rettigheter som sikrer alle rettssubjekter lik rett til utøvelse av sin private og offentlige autonomi. "For i siste instans kan ikke engang private rettssubjekter nyte like individuelle friheter hvis de ikke selv utøver deres autonomi som borgere i fellesskap for å spesifisere klart hvilke interesser og standarder som er rettferdiggjort, og for å enes om de relevante hensynene som bestemmer når like saker bør behandles likt og ulike saker ulikt."¹⁷⁶ Betydningen av dette poenget finner Habermas illustrert i den tyske feministiske likhetspolitikken. For at kvinnene skal kunne utforme sine private liv på en autonom måte så må rettighetene være utformet slik at de samtidig inkluderer dem i en likeberettiget deltakelse i en praksis for statsborgerlig selvbestemmelse, nettopp fordi det bare er kvinnene selv som kan klargjøre 'de relevante hensynene'. I denne konteksten tar Habermas' rettskritikk følgende form. Først var den

¹⁷⁵ I.M. Young: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990, s. 25, sitert i Habermas (1992): 505

¹⁷⁶ Habermas (1996): 303

liberale likhetspolitikken rettet mot å sikre kvinnene sosial, økonomisk og politisk likebehandling ved å se bort fra en kjønnsidentitet som like fullt virket bestemmende på utfallet. Oppnåelsen av formal likhet gjorde det dermed bare enda tydeligere hvordan kvinner i realiteten ble behandlet ulikt. Når den sosiale velferdspolitikken så reagerer på dette ved iverksettelse av kompensatoriske programmer, skaper den i følge Habermas en form for refleksiv diskriminering gjennom overgeneraliserte klassifikasjoner av ufordelaktige situasjoner og vanskeligstilte persongrupper. Det er disse falske klassifikasjonene som gir sosialstatens intervensjoner et 'normaliserende' preg. De bidrar derfor til å forvandle det som var intendert som kompensasjon for skader til nye former for diskriminering. Feminismen har i følge Habermas vist oss hvordan klassifiseringen av kjønnsespesifikke roller og forskjeller skjer på bakgrunn av en kulturell selvforståelse *som alltid vil være omstridt*.

Tolkningen av kulturelt bestemte behov og kriterier er derfor en sak for offentlig debatt i den politiske offentligheten. Han hevder at det som forener de mange ulike feministiske strømningene siden 70-tallet er den oppfatning at produksjonen av feilaktige klassifiseringer gjennom lovgivning og rettsavgjørelser ikke skyldes kontekstblindhet, men en utdatert paradigmatisk rettsforståelse.

Det prosedurale rettsparadigmet kaster imidlertid ikke bare et kritisk lys over virkeliggjøringen av systemet av rettigheter, men også over rettsanvendelsen. Overgangen til en sosialstatlig modell fører til en økning og endring av statlige oppgaver som begge er med på å forandre behovet for legitimering. Den økende bruken av rett som et middel for politisk og samfunnsmessig styring fører til en tilsvarende økning i en legitimeringsbyrde som må bæres av den *demokratiske prosessen* som *skaper* rett. Lovgiverens politiske programmer må alltid gis rettens form før de kan settes ut i livet. Den politiske makten konstituerer seg i rettens form, og fra den låner den både kravet om overholdelse og anerkjennelsesverdighet, dvs. dens legitimitet.¹⁷⁷ Hva det teleologiske siktemålet og det konkrete innholdet i politikken enn måtte være, så må virkeliggjøringen av kollektive målsettinger skje innenfor rammen av en rettslig normering av atferdsforventninger. Politikken må nemlig kunne tolkes som en virkeliggjøring av systemet av rettigheter. Når politikken derimot benytter seg av rettsformen for vilkårlige målsettinger ødelegges rettens egenfunksjon. Habermas advarer i en avsluttende diskusjon mot den formen for rettsliggjøring som skyldes at det politisk-administrative systemet instrumentaliserer retten for politiske målsettinger. Dette skjer i den grad den

¹⁷⁷ Habermas (1998): 170-1

politiske prosessen undergraver de prosedurale betingelsene for legitim rettsskaping som rettsstaten foreskriver. Når politikken begynner å programmere seg selv går nemlig de normative kriteriene tapt som kunne tjene til å bedømme den. Ved slik selvprogrammering erstattes den rettslige reguleringens målestokk for legitimitet av det administrative systemets målestokk for effektivitet. Dette truer også nøytraliteten i omgangen med de normative grunnene som er produsert og kvalifisert av lovgiveren. Denne nøytraliteten er i følge Habermas ivaretatt gjennom det klassiske maktdelingsprinsippet, og skal reflektere det demokratiske prinsippet om at all makt utgår fra folket. Økningen i styringsoppgaver fører til en selvstendigjøring av den administrative makten som ikke bare marginaliserer lovgiver, men som også trekker staten inn i forhandlinger med samfunnsmessige funksjonssystemer, organisasjoner og forbund. De blir dermed delaktige i den offentlige maktutøvelsen, men uten å være underlagt de formelle kravene til legitimitet og ansvarlighet.¹⁷⁸ Spørsmål som gjelder begrunnelse og anvendelse av normer kan imidlertid ikke avgjøres i et administrativt effektivitetsperspektiv, men forlanger en rasjonell omgang med normative grunner. En forvaltning som arbeider i en kognitiv stil mangler kommunikasjonsforutsetningene og prosedyrene for dette. Resultatet er at moralsk-praktiske spørsmål blir empirisk og teknokratisk omdefinert til en 'kriterieløs kompatibilisering av verdikomplekser'. Hovedpoenget til Habermas er klart. 'D' viser til en indre sammenheng mellom den rettslige institusjonalisering av diskursprinsippet, den politiske prosessmodellen som skal håndtere integrasjonsproblemer i samfunnet gjennom samspillet mellom den institusjonaliserte menings- og viljesdannelsen og uformell offentlig kommunikasjon, og endelig en rettskonsepsjon som forstår rettskommunikasjonen som et medium som overfører anerkjennelsesstrukturene i kommunikativ handling fra nivået for enkle interaksjoner i livsverden til det abstrakte nivået for organiserte forbindelser. Nøytraliseringen av rettens gyldighetsdimensjon gjennom administrativ rettsdannelse finner i tillegg sin teoretiske rettferdiggjørelse i en systemteori som er prisgitt en normativ rettsforståelse overhodet. En slik posisjon har enorme kostnader i følge Habermas. Det ville nemlig bety:

die Erwartung aufzugeben, daß das Recht die schwache Kraft zwangslos gebildeter, intersubjektiv geteilter Überzeugungen in eine sozialintegrative Macht verwandeln könne, die letztlich jede blosse Gewalt, in welcher Maske diese auch immer Auftritt, zu überwältigen vermag.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Habermas (1992): 523

¹⁷⁹ Habermas (1992): 471

Habermas avviser derfor innvendinger fra systemteoretikere som N. Luhmann som hevder at kompleksiteten i moderne samfunn og i rettssystemet gjør selve idéen om å rettferdiggjøre rettssystemet i lys av moralske prinsipper irrelevant. Uten gyldighetsdimensjonen måtte den positive retten bli betraktet som et normsystem, produsert av det politiske systemet og spesialisert på regulering av legal atferd gjennom trusler om sanksjoner. Men rettsfastsettelsens faktisitet befinner seg på et annet nivå enn faktisiteten til rettshåndhevelsen; tillatelsen til å bruke rettstvang må nemlig tilbakeføres til forventningen om legitimitet som er forbundet med lovgiverens beslutninger. Det er rettsfastsettelsens demokratiske prosedyrer som begrunner forventningen om at de positivt satte rettsnormene kan aksepteres på et rasjonelt grunnlag. For Luhmann er retten blitt et lukket system som stabiliserer atferdsforventninger innenfor funksjonelt differensierte samfunn og som kommuniserer med sin omverden gjennom den binære koden rett/urett. Men rettskoden er her kun forbundet med kognitive forventninger til atferd i et sosiologisk tilskuerperspektiv. Forventningen om atferd ligner en forutsigelse og mangler helt forbindelse med normativ forpliktelse eller et moralsk ”du skal”. Retten kan nemlig ikke kommunisere direkte med eksterne handlingssystemer som moral eller politikk. Et rettssystem er derfor autonomt i autopoietisk forstand. Mot dette setter Habermas sin pregnante formulering ”ingen autonom rett uten virkliggjort demokrati.”¹⁸⁰

På bakgrunn av dette grunnleggende rettsfilosofiske poenget hevder Habermas at den ’konkretistiske’ forestillingen om tre makter – ’lovgiver’, ’domsmakt’ og ’utøvende makt’ – dekker over logikken til en rettsstatlig maktdeling som befinner seg på et høyere, diskursivt abstraksjonsnivå. Både forskjellige typer av grunner, og omgangen med dem, forlanger institusjonaliseringen av forskjellige diskurser og tilsvarende kommunikasjonsformer. Habermas erkjenner at det foregår rettsdannende prosesser innenfor både justis og forvaltning. Dette er nødvendig for at lovprogrammer skal kunne konkretiseres og implementeres. Det sentrale poenget er at det normative innholdet i lovgivers grunner ikke nøytraliseres. En slik utvikling kan i følge Habermas motvirkes ved å institusjonalisere rettsoffentligheter og fora for rettskritikk. En slik ’demokratisering’ av forvaltningen kan bære legitimeringsbyrden til en menings- og viljesdannelse som ellers er begrenset av de profesjonelle rammene for en ’nøytral’ implementering av programmer. ”Mot selvstendigjøringen av illegitim makt” virker ”nok en gang bare en mistroisk, bevegelig, våken og informert offentlighet som virker inn på det parlamentariske kompleks og insisterer på betingelsene for å skape legitim rett.”¹⁸¹

¹⁸⁰ Habermas (1992): 599

¹⁸¹ Habermas (1992): 532

I det prosedurale rettsparadigmet virker den politiske offentligheten inn på alle delene av det parlamentariske politiske systemet i form av en impulsgevende periferi som både bearbeider normative grunner og stiller dem til disposisjon. Målet er hele tiden å ”opplyse et gitt samfunns horisont med henblikk på virkeliggjøringen av systemet av rettigheter.”¹⁸²

Das gesellschaftliche Substrat für die Verwirklichung des Systems der Rechte bilden weder die Kräfte einer spontan operierenden Marktgesellschaft, noch die Maßnahmen eines intentional operierenden Wohlfahrtsstaates, sondern die Kommunikationsströme und publizistischen Einflüsse, die aus Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit hervorgehen und über demokratische Verfahren in kommunikative Macht umgesetzt werden.¹⁸³

Det er hverken det markedøkonomiske systemets produktivitet eller den offentlige forvaltningens styringskapasitet som representerer våre moderne samfunns knappeste ressurser, men den samfunnsmessige solidaritetens svake kraft som fremdeles må reproduseres i formene til våre kommunikative selvbestemmelsespraksiser. Disse praksisene bærer oppe prosjektet med å virkeliggjøre systemet av rettigheter. Habermas avslutter rettsfilosofien med å poengtere at dette prosjektet ikke bare kan være formalt. Uten å projisere et bestemt samfunnsideal eller en bestemt politisk opsjon – slik det formale og det sosialstatlige paradigmet gjør – angir det de nødvendige betingelsene for at statsborgerne kan komme til enighet om hvilke problemer de har og hvordan de skal løses. I et senere essay utdyper han i hvilken forstand idéen om en forfatningsgivende praksis med nødvendighet peker mot et substansielt innhold.¹⁸⁴ Argumentet er at demokratiske samfunn bare kan holdes sammen av en politisk kultur dersom denne kulturen også inkluderer sosiale og kulturelle rettigheter.

Die Bürger müssen den *Gebrauchswert ihrer Rechte* auch in der Form sozialer Sicherheit und der reziproken Anerkennung verschiedener kultureller Lebensformen erfahren können. Die demokratische Staatsbürgerschaft wird eine integrative Kraft nur entfalten, d.h. Solidarität zwischen Fremden stiften, wenn sie sich als Mechanismus bewährt, über den die Bestandsvoraussetzungen für erwünschte Lebensformen tatsächlich realisiert werden.

Dersom den demokratiske prosessen skal kunne sikre statsborgerlig solidaritet mot de sentrifugale spenningene som preger funksjonelt differenserte samfunn, må den kunne

¹⁸² Habermas (1992): 527

¹⁸³ Habermas (1992): 532-3

¹⁸⁴ ”Der europäische Nationalstat – Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft”, i Habermas (1996), s. 143.

stabilisere seg gjennom substansielle resultater i overensstemmelse med anerkjente målestokker for sosial rettferdighet.¹⁸⁵ Med referanse til historikeren E. Hobsbawm skriver Habermas i flere av tekstene fra 90-tallet om en gullalder med vekst og stabilitet i de industrikapitalistiske økonomiene i Vest- og Nord-Europa i etterkrigstiden. Under disse økonomisk gunstige betingelsene i en relativt sett langvarig oppgangsperiode ble systemet av rettigheter utmeislet slik at den rettslige substansen i borgernes status forbedret seg merkbart innenfor en tidsspennet til bare en generasjon. „Det har, og det er hva det kommer an på for meg, gjort borgerne følsomme for den tematiske *forringen* til virkeliggjøringen av grunnrettigheter – for den forrang som den reelle statsborgernasjonen må beholde i forhold til den imaginære folkenasjonen.“¹⁸⁶ Under 90-tallets gullalder kunne alle erkjenne hvordan den private og offentlige autonomien på en gjensidig måte sikret – og bedret – betingelsene for ønskede livsformer. Denne positive spiralen tok form av en dialektikk mellom rettslig og faktisk likhet som i sin tur forsterket den private og offentlige autonomien på en gjensidig måte. I mellomtiden har denne dialektikken stagnert, og forklaringen på stagnasjon mener Habermas ligger i tendenser som i dag diskuteres under overskriften 'globalisering'.

6.2 Den nasjonale forfatningsstaten – en historisk modell for statsborgerlig solidaritet

Vi har sett at i følge Habermas utøver økonomisk globalisering et press på europeiske nasjonalstater som truer dens evne til å gestalte systemet av rettigheter på en måte som bevarer rettighetenes rimelige verdi, eller bruksverdi, for statens borgere. Når globale og regionale nettverk av finansaktører og multinasjonale selskap 'vurderer' nasjonalstatens økonomiske politikk, iverksettes en ond spiral hvor deregulering og denasjonalisering skal bidra til å tilpasse nasjonalstaten til kapitalflytens imperativer, samtidig som minsket skatteinngang svekker dens evne til å utforme en selvstendig økonomisk politikk. For å motvirke de globale markedenes eksterne effekter i form av uttømming av naturressurser, massiv kulturell fremmedgjøring, og en voksende nasjonal og global underklasse, må markedene innhentes og temmes gjennom en demokratisk selv-transformering som overskrider nasjonalstatens grenser. Den europeiske dereguleringspolitikken, med dens vekt på den frie bevegelsen av produksjonsfaktorer, kan sies å være et aspekt ved denne globale utvidelsen og selvstendigjøringen av handlingsområder som er formelt integrerte gjennom hovedsakelig penger, rett og makt. Denne politikken har blitt gjennomført i form av

¹⁸⁵ Habermas (1998): 117

¹⁸⁶ Habermas (1996): 144

juridifisering, dvs. produksjon og håndhevelse av rettsnormer uten grunnlag i offentlig og demokratisk meningsdannelse. Rekonstruksjonen av rettsstatens prinsipper som vi presenterte i forrige kapittel kaster et kritisk lys også over denne typen overnasjonal rettsdannelse.

Nettopp i Europa, der idéen om menneskerettigheter har sitt historiske opphav, finner vi den rettsorden som – uten historiske forbilder – har kommet lengst i rettsfastsettelse på tvers av nasjonalstatsgrenser. Med rettigheter som juridisk våpen har EF lagt til rette for at borgerne kan realisere sin private autonomi innenfor et grensefritt marked – med EF-domstolen som garantist. Et sentralt spørsmål er følgelig hvilket innhold prinsippet om statsborgerlig autonomi kan gis under presset fra transnasjonal juridifisering og byråkratisering styrt av den økonomiske rasjonalitetens instrumentelle logikk. Hvordan skal vi overhodet forstå forholdet mellom privat og offentlig autonomi, mellom menneskerettigheter og folkesuverenitet, i en transnasjonal kontekst?

Med det spørsmålet tar vi Habermas på ordet når han sier at 'koloniseringen av livsverden og inndemming av dynamikken til systemer som er ufølsomme for sine egne eksterne virkninger' representerer to likeverdige tilnærminger, og at teorien om kommunikativ handling ikke prejudiserer noen forskjell mellom deres teoretiske status. Juridifisering på europeisk nivå forlanger en fordypning og en formalisering av postnasjonalt demokrati i Europa. Mens en slik prosess reiser mange og vanskelige empiriske problemstillinger, inntar Habermas' teori en fruktbar posisjon i det vi kunne kalle en begynnende politisk filosofi for Europa.¹⁸⁷

Habermas' idé om postnasjonalt demokrati ligger i forlengelsen av teorien om deliberativ konstitusjonalisme, en teori som er utviklet med henblikk på en statsform – den demokratiske rettsstaten – som så langt bare er virkeliggjort innenfor nasjonalstatens rammer. Samtidig har Habermas en skeptisk tilnærming til kosmopolitisme i det han vektlegger at virkeliggjøringen av systemet av rettigheter må foregå innenfor rammen av kollektiv identitet. Spørsmålet er naturligvis hva Habermas her mener med kollektiv identitet. Nasjonen etablerte statsfolket som et politisk fellesskap gjennom tilskrevne egenskaper som avstamning, eller i det minste felles språk, kultur og historie. Samtidig var nasjonsbevisstheten en nødvendig betingelse for at dette historiske fellesskapet kunne transformeres til et frivillig fellesskap basert på statsborgerlige rettigheter. Den dannet den kulturelle konteksten for en prosess hvor undersåttene kunne forvandle seg til politisk aktive borgere. Nasjonen fungerte altså som katalysator i den historiske overgangen fra førmoderne stat til demokratisk republikk. Med

¹⁸⁷ Jfr. tittelen på Friese and Wagner (2002): „The nascent political philosophy of the European polity.“

denne overgangen maktet nasjonalstaten å fylle to funksjoner på en gang; sosial integrasjon og demokratisk legitimering.¹⁸⁸ Med konfesjonsspaltningen og pluralisering av verdensbildene måtte staten finne andre legitimeringskilder enn religion. Økonomisk modernisering, funksjonell differensiering og stadig mer bevegelse av personer og varer bidro til å oppløse den tradisjonelle stenderorganiseringen og til en geografisk spredning av befolkningen. Staten svarte på begge disse utfordringene med en politisk mobilisering av befolkningen. Statsborgernes demokratiske deltakelse muliggjorde en rettslig formidlet solidaritet, en abstrakt solidaritet mellom fremmede, og en sekulær kilde til legitimering av statlig maktutøvelse.

En viktig forutsetning for framveksten av den moderne staten er det funksjonelt begrunnede og rettslig gjennomførte skillet mellom fyrstelig suverenitet og statsmakt på den ene siden, og samfunnet som sfære for produksjon og organisering av det samfunnsmessige arbeidet på den andre siden. I det makten her betjener seg av retten som organisasjonsmiddel skjer denne funksjonelle differensieringen ved at 'privatfolkene' i samfunnet tildeles subjektive frihetsrettigheter. De skaper den rettslige rammen for frisetting av private handlingsmotiver i den markedsøkonomisk innrettede produksjonen. Med overgangen fra fyrste- til folkesuverenitet forvandles disse paternalistisk tildelte frihetene seg til liberale og politiske borgerrettigheter som – idealtypisk sett – garanterer for en i prinsippet lik utøvelse av privat og offentlig autonomi. Statsborgerskapets abstrakte solidaritet har imidlertid et politisk-rettslig grunnlag som må skilles fra det statlige medlemsskapets etisk-kulturelle grunnlag. Med overgangen til folkesuverenitet forsyner nasjonen eller folkeånden den rettslig konstituerte statsformen med et kulturelt substrat. Nasjonsidéen knytter utøvelsen av den private og offentlige autonomien til bevisstheten om å tilhøre ett politisk fellesskap, den mobiliserer medlemmer som kan føle seg ansvarlig overfor *hverandre*. Slik kommer statsborgerskapet etter hvert til å bli en rettighetsdefinert status som samtidig definerer en kulturell tilhørighet til et folk. *Uten* denne kulturelle fortolkningen av statsborgerlige rettigheter hevder Habermas nasjonalstaten ville manglet den nødvendige kraften til å omstille seg til det nye, abstrakte nivået for sosial integrasjon.

Det hefter en altfor velkjent ambivalens ved denne sammensmeltingen av republikanisme og nasjonalisme. Baksiden av overgangen til folkesuverenitet, kulturelt forankret i nasjonsfolkets

¹⁸⁸ Habermas (1996): 135

felles språk og historie, er en ytre suverenitet som gjennom nasjonsidéen blir til en eksistensiell selvhevdelse. Her kommer dessuten et begrep om kollektiv frihet til overflaten som konkurrerer med begge de individualistiske frihetsbegrepene som forfatningen bygger på. Den kan tolkes både i retning av privat og offentlig autonomi. En rettslig nasjonsforståelse artikulere en kosmopolitisk frihet til å delta i prosesser for innbyrdes forståelse og interesseutligning innenfor rammen av et folkeforbund som kan sikre fredelig sameksistens. I følge en naturalistisk forståelse av nasjonen som en før-politisk, etnisk-kulturell størrelse, består den nasjonale friheten i evnen til å bevare sin uavhengighet, med eller uten militær makt. Nasjonen har derved en universalistisk side artikulert gjennom det egalitære fellesskapet av rettighetsbærere, og en partikularistisk side artikulert gjennom et historisk skjebnefellesskap. I følge Habermas lar bare en ikke-naturalistisk nasjonsforståelse seg fullt ut kombinere med den universalistiske selvforståelsen som kommer til uttrykk i den demokratiske rettsstaten. Nasjonalstatens historiske suksess skyldes ”den omstendighet at den erstattet de korporative bindingene i det tidlig-moderne samfunnet med statsborgernes solidariske samhold.”¹⁸⁹ Denne rettslig formidlete, republikanske solidariteten er imidlertid permanent truet så lenge statsborgernasjonen forblir integrert på grunnlag av forestillingen om et førpolitisk, opprinnelig folk – et grunnlag som tenkes uavhengig av borgernes politiske menings- og viljedannelse. For det første kan ikke den normative idéen om en forfatningsgivende praksis blant frie og like rettssubjekter som ønsker å regulere sin sameksistens gjennom positiv rett brukes til å fastlegge de sosiale *grensene* til denne foreningen av borgere. Dette tomrommet i konstruksjonen av rettsstaten fylles derfor lett av nettopp den naturalistiske idéen om et opprinnelig folk som da legitimerer faktisiteten til historisk kontingente forhold. Dette sees i sammenheng med at spørsmålet om statens grenser nesten alltid er overlatt til dem som har greid å skaffe seg makt til å definere dem – som regel gjennom krig eller borgerkrig. For det andre har det republikanske innholdet i det moderne nasjonsbegrepet gjentatte ganger blitt undergravd av at politiske eliter misbruker nasjonalismen til å nøytralisere indre konflikter eller mobilisere til imperialistisk herredømme og krig i den nasjonale frihetens navn.

Habermas erkjenner altså at nasjonen har bidratt til å skape grunnleggende bånd av tilhørighet og tillit, som har vært helt avgjørende for å transformere et fellesskap, basert på et folk bestående av individer med felles historie og språk, om til et politisk handlende kollektiv

¹⁸⁹ Habermas (1996): 139

integrrert gjennom en rettslig formidlet solidaritet, og som er i stand til å handle politisk. Med begreper fra teorien om kommunikativ handling betyr dette at nasjonalstaten..

einen Zusammenhang politischer Kommunikation gestiftet [hat], der es möglich machte, die Abstraktionsschübe der gesellschaftlichen Modernisierung aufzufangen und eine aus überlieferten Lebenszusammenhängen herausgerissene Bevölkerung über das Nationalbewusstsein in die Kontexte einer erweiterten und rationalisierten Lebenswelt wieder einzubetten.¹⁹⁰

Ikke desto mindre mener han at nasjonalstaten bør riste av seg dette innebyggede ambivalente potensialet, selv om det i en historisk fase virket som en positiv drivkraft. Stilt overfor utfordringene fra både det flerkulturelle samfunnet, og fra økonomisk og kulturell globalisering bør vi, mener Habermas, lete etter funksjonelle ekvivalenter til sammensmeltningen av statsborgernasjonen og den historisk nedarvede folkenasjonen, Republikanismen må lære å stå på egne bein. En slik ekvivalent mener Habermas å finne i en ny form for kollektiv identitet som krystalliserer seg rundt forfatningen. Sammen med rettsstatens former og prosedyrer frambringer den demokratiske legitimeringsmodusen et nytt nivå for sosialt samhold, statsborgernes rettslig formidlede solidaritet mellom fremmede. Beskrivelsen av endringene innenfor den politiske integrasjonens former, reflekterer her endringene innenfor den sosiale integrasjonens former i forbindelse med differensieringen av system og livsverden. I følge denne evolusjonsteoretiske modellen må rettssystemet i sin helhet forankres i legitimeringsvirksomme basisinstitusjoner, i første rekke grunnrettigheter og prinsippet om folkesuverenitet. Overgangen til postkonvensjonelle rett- og moralforestillinger er en nødvendig betingelse for at det kan etableres en institusjonell ramme for politiske og økonomiske klassessamfunn. For at politikken skal kunne etablere seg som et handlingssystem spesialisert på kollektiv handling må rasjonaliseringen av livsverden ha nådd et visst nivå. Denne utviklingen er også en del av generaliseringen av verdier og handlingsmoter som skjer innenfor samfunnskomponenten av livsverden, og som betyr at den sosiale integrasjonen kan omstilles fra en religiøst forankret enighet til språklig formidlet innbyrdes forståelse. Derfor kan Habermas si at den formen for sosial integrasjon som oppstår med nasjonalstaten virkeliggjøres innenfor rammen av den demokratiske prosessens kommunikasjonssammenheng. ”Det som forener en nasjon av statsborgere – til forskjell fra folkenasjonen – er ikke et gitt *substrat*, men en intersubjektivt delt kontekst for mulig

¹⁹⁰ Habermas (1996): 141

innbyrdes forståelse.”¹⁹¹ I moderne, differensierte samfunn borger den demokratiske prosessen for den sosiale integrasjonen. Ettersom slike samfunn kjennetegnes av et mangfold av kulturer og verdensanskuelser, kan denne byrden ikke skyves over på et tilsynelatende naturlig substrat i form av et opprinnelig folk. Det Habermas argumenterer for er at vi innenfor pluralistiske samfunn må skille mellom etisk-kulturell og politisk integrasjon. Vi må altså skille mellom verdier som en politisk orden bygger på og som er sentrale for identiteten til en bestemt gruppe eller nasjon, fra denne ordenens konstitusjonelle egenskaper. I tråd med dette skillet påpeker Habermas at statsborgernes lojalitet ikke er rettet mot det etisk-politiske fellesskapets kulturelle identitet, men mot deres felles politiske kultur. Som nevnt forstår Habermas forfatningen som et pågående prosjekt som hver generasjon av borgere må føre videre. Den institusjonaliserte politiske problemløsningen og proseduralt regulerede interesseformidlingen må samtidig kunne forstås som virkeliggjøringen av systemet av rettigheter. Når borgerne fortolker dette systemet ut fra sin egen historiske erfaringshorisont skaper de også en politisk kultur som fastlegger rammen for borgernes offentlige strid rundt spørsmålet om hva som skal være deres egen politiske selvforståelse. Forfatningspatriotismen situerer de universelle grunnrettighetene og prinsippene i rettsfellesskapets historiske kontekst, og forankrer dem i borgernes motiver og sinnelag.

I den forstand er den politiske kulturen også etisk impregnert.¹⁹² Men det blir fort klart at Habermas her snakker om 'etisk' på et abstrakt, post-konvensjonelt og proseduralt nivå. Patriotismen retter seg nemlig mot en rettsorden som må bevare sin nøytralitet overfor særlig minoritetskulturer som er integrerte gjennom en etisk selvforståelse. Den må med andre ord utvikle både en forståelse for mangfoldet av ulike livsformer og en respekt for deres integritet. Han understreker, i likhet med J. Rawls, at komplekse og pluralistiske samfunn ikke kan integreres gjennom substansielle verdiforestillinger. Han begrunner det imidlertid ikke med et filosofisk begrep om rettferdighet som rimelighet, men med en teori om sosial integrasjon hvor substansielle verdiforestillinger, dvs. nasjonsbevisstheten, i en historisk fase gjør det mulig å skape oppslutning om nye, demokratiske legitimeringsformer som kan forbinde seg med en ny og mer abstrakt form for sosial integrasjon formidlet gjennom innbyrdes forståelse. Slik sett hviler også idéen om forfatningspatriotisme på rasjonelle rekonstruksjoner av kommunikativ kompetanse, av utviklingslogikk og av den rettslige institusjonaliseringen av diskursprinsippet (som resulterer i systemet av rettigheter).

¹⁹¹ Habermas (1996): 189

¹⁹² Habermas (1996): 263

Rekonstruksjonen av betingelsene for et proseduralt rettsparadigme gjennom en gjensidig kritikk av den borgerlige formalretten og det sosialstatlige rettsparadigmet på den ene, og analysen av nasjonalstatens ulike nivåer for integrasjon på den andre, møtes i Habermas' analyse av den europeiske integrasjonsprosessen. Rettsliggjøringen av stadig flere områder gjennom den fortløpende integrasjonsprosessen demonstrerer i følge Habermas rettighetenes ambivalente karakter så lenge de implementeres uavhengig av en statsborgerstatus som sikrer borgernes refleksive utøvelse av rettighetene sine gjennom politisk deltakelse. I EU har formelle rettigheter og regulering av trygdeordninger på tvers av nasjonalstatsgrensene på denne måten kunnet tjene som instrumenter for en funksjonell implementering av de fire markedsfrihetene, uten at verken den lovgivende fortolkningen av rettigheter eller implementeringen av dem gjennom juridiske forordninger er rettferdiggjort av borgerne gjennom en politisk deltakelse. I kontrast til dette bildet av nasjonalstatlig fragmenterte rettssubjekter som er isolerte fra rettsdannelsesprosesser innenfor et overnasjonalt, økonomisk-administrativt regime, så har nasjonalstaten på en effektiv måte bidratt til å skape en kollektiv identitet, en sosiokulturell kontekst, som gjør en slik aktiv utøvelse av den private og offentlige autonomien meningsfull.¹⁹³ Den representerer et lærerikt eksempel på hvordan den republikanske idéen om et fellesskap av frie og like rettssubjekter, som vil regulere sin sameksistens gjennom positiv rett, kan få motiverende kraft ved å smelte sammen med en historisk utformet og kollektiv identitet. Men analysen av nasjonalstatens tilblivelse og forandring rettferdiggjør ikke, slik Habermas ser det, påstanden om en konseptuell forbindelse mellom *ethnos* og *demos*, altså folkenasjonens idé om at statsborgerfolket må ha sine røtter i det etnisk-nasjonale folkefellesskapet for å kunne konstituere et politisk fellesskap. Nasjonen er ingen nødvendig betingelse for den demokratiske prosessen, og påstanden om at den skulle være det, mener Habermas bygger på en misforstått forveksling av demokratiet som organisasjonsprinsipp med demokratiet som legitimeringsprinsipp. I tillegg hevder han at den sekulære kilden til legitimering av politisk makt som åpnes i og med demokratiprinsippet, frambringer en ny, politisk form for sosial integrasjon formidlet gjennom rettsformens abstrakte formspråk. Denne integrasjonsformen borger som nevnt for den allmenne sosiale integrasjonen i samfunnet gjennom så vel den politiske deltakelsens rettslige form som statsborgerstatusens rettferdige sikring av faktiske muligheter til deltakelse.¹⁹⁴ Fordi hver statsnasjon som nevnt har sin spesielle lesning av de *universelle* rettsprinsippene som er

¹⁹³ Hellesnes (2005): 2

¹⁹⁴ Jfr. også følgende formulering: "Es ist die Stärke des demokratischen Verfassungsstaats, Lücken der sozialen Integration durch die politische Partizipation seiner Bürger schliessen zu können", i Habermas (1998).

nedfelt i *enhver* forfatning, kan vi snakke om *ulike* politiske kulturer som vokser fram gjennom deltakelse i, og oppslutning om, demokratiske prosedyrer for menings- og viljesdannelse. På et postkonvensjonelt bevissthetsnivå har idéer om frihet, demokrati og likhet nedfelt seg i prinsipper og dermed oppnådd en deontologisk status. De er ikke først og fremst uttrykk for kulturelle tradisjoner og felles meningsfortolkning, men for kognitiv-moralske prinsipper som forlanger respekt i seg selv: konstitusjonelle grunnrettigheter kan ikke endres gjennom simpelt flertall etter en stemmeprosedyre.¹⁹⁵ Like fullt er det et empirisk faktum at rettighetene tolkes ulikt og gir opphav til konstitusjonelle tradisjoner som varierer fra land til land. Når borgerne gir hverandre rettigheter (til for eksempel et bestemt nivå av velferd og utdannelse) og utleder bestemte plikter (til å betale skatt og gjennomføre grunnskoleutdanning) gjør de ikke dette i skikkelse av et historisk skjebnefellesskap, et *ethnos*, men i rollen som autonome lovgivere som ved å legemliggjøre de konstitusjonelle prinsippene i historisk virksomme plikter samtidig former seg til et demokratisk folk, et *demos*. Den viktigste lærdommen vi kan trekke ut av en positiv nasjonalisme er at borgerne kan skape sin egen, kollektive identitet gjennom sin historisk forankrede virkeliggjøring av privat og offentlig autonomi. Det er på bakgrunn av denne lærdommen at han argumenterer for å møte den dobbelte utfordringen fra juridifisert, overnasjonal rettsdannelse og økonomisk globalisering med et utkast til en postnasjonal føderasjon av nasjonalstater, og ikke med en modell for kosmopolitisk demokrati. Den universalistiske kosmopolitismen argumenterer for globale politiske institusjoner i form av for eksempel et demokratisert FN som kan håndheve de konstitusjonelle prinsippene, dvs. menneskerettigheter, konsistent og i overensstemmelse med deres deontologiske innhold – av illegitime maktinteresser. Problemet, slik Habermas ser det, er at det nettopp ikke eksisterer noe sosiokulturelt substrat eller kollektiv identitet som kunne forankre den demokratiske fortolkningen av rettigheter i et kosmopolitisk fellesskap av verdensborgere. Det er viktig å understreke at Habermas *ikke* forsøker å gi et bidrag til idéen om en *europaisk* identitet, med dens konnotasjoner til tanken om Europa som et etnisk-kulturelt fellesskap. Derimot forsøker han å løfte idéen om forfatningspatriotisme ut av sin opprinnelige, tyske kontekst og resituere den innenfor rammen av en europeisk politisk kontekst. Mot den bakgrunnen øyner han konturene av et europeisk *demos* snarere enn et *ethnos*. Bortenfor markedets Europa, som er systemisk integrert gjennom økonomiens funksjonskrav, øyner han et borgernes Europa hvor en politisk integrasjonsprosess kan bidra til å endre kursen fra en pågående kolonisering av livsverden gjennom administrativ

¹⁹⁵ Eriksen and Weigård (2003): 247

juridifisert makt til en rasjonalisering av livsverden gjennom demokratiske prosedyrer forankret i autonome og uformelle offentligheter. Her befinner da også akilleshælen til det europeiske politiske prosjektet seg: fraværet av en europeisk politisk offentlighet.

I denne diagnosen er Habermas helt på linje med euro-skeptikere som D. Grimm og C. Offe. Etablering av nye politiske institusjoner etter en føderalistisk modell vil i seg selv bare kunne føre til en fortsatt uthuling av nasjonalstatens kompetanser gjennom europeisk rett, og er uttrykk for en etatistisk kortslutning. Så lenge disse institusjonene ikke fylles med liv vil de bare føre videre den selvstendigjøringen av en byråkratisert politikk som lenge har funnet sted innenfor nasjonalstatens rammer. Det som har manglet fram til nå er selve grunnlaget for en viljesdannelse blant europeiske borgere. Denne selvstendigjøringen vil nærmere bestemt bare fortsette så lenge det mangler et europeisk sammenknyttet sivilsamfunn, en europeisk politisk offentlighet og en felles politisk kultur. En parlamentarisering av Brüssel etter en nasjonalstatlig modell vil, i følge Grimm, bare øke det demokratiske underskuddet fordi EU-parlamentet er et sentralt organ, ikke et føderalt. "EU-parlamentet mangler en europeisk formidlende struktur; det konstituerer i enda mindre grad et organ som representerer et europeisk folk, siden det så langt ikke finnes noe europeisk folk."¹⁹⁶ At Grimm med denne formuleringen legger seg nær opp til den tyske forfatningsdomstolens berømte 'Maastricht-dom',¹⁹⁷ fra 1993 er det vanskelig å benekte. Dommen, som riktignok anerkjenner Maastricht-traktaten fra 1992 på formelt grunnlag (og dermed banet vei for tysk ratifikasjon), vakte i første rekke oppmerksomhet for sin eksplisitte vurdering av den pågående europeiske integrasjonsprosessen (spesielt den retningen den synes å ta etter Maastricht-møtet) som en trussel mot unionens demokratiske karakter. Dommen sies nærmere bestemt å artikulere begrunnelsen for den såkalte 'no demos'-tesen. Tesen sier at siden et homogent statsfolk er en sentral del av statens legitimeringsgrunnlag, og siden det ikke finnes et europeisk statsfolk, så kan det heller ikke finnes et grunnlag for legitim, demokratisk politikk på europeisk nivå.

Mens vaksomhet og kritikk nettopp er hva et så risikabelt prosjekt som en politisk union faktisk trenger, så har rettsviteren, dommeren og forfatteren J. J. Weiler beskrevet dommen som trist og patetisk, ikke bare på bakgrunn av Tysklands egne utfordringer knyttet til migrasjon, økt fremmedfrykt og fornyet anti-semittisme, men fremfor alt fordi dommen artikulerer en organisk oppfatning av 'folk'.

¹⁹⁶ Grimm (1995): 296-7

¹⁹⁷ Dom fra Bundesverfassungsgericht 12. oktober 1993, 89 BVerfGE 155

I call "organic" those parts of the discourse which make one or more of the following claims: The *Volk* pre-dates historically, and precedes politically the modern State. Germany could emerge as a modern Nation-State because there was already a German *Volk*. The "nation" is simply a modern appellation, in the context of modernist political theory and international law, of the pre-existing *Volk* and the State is its political expression... One could split the German State but not the German nation.¹⁹⁸

Grimm ønsker på sin side derimot ikke å begrunne sin skepsis til europeisk demokrati i idéen om et homogent, etnisk folkefellesskap. Han nøyer seg med å konstatere at et samfunn som ønsker å konstituere seg som en politisk enhet er avhengig av en kollektiv identitet, men at denne identiteten "ikke trenger å være rotfestet i en etnisk opprinnelse, men også kan ha et annet grunnlag. Alt som trengs er at samfunnet har formet en opplevelse av å høre sammen som kan støtte opp under flertallsbeslutninger og solidariske anstrengelser, og at det har kapasitet til å kommunisere diskursivt om sine målsettinger og problemer."¹⁹⁹

Grimm artikulere her en underliggende kulturteori om EU som bygger på idéen om nasjonalstatenes Europa, og argumenterer kontrafaktisk mot muligheten av et europeisk demokrati ved å vise til fraværet av et "folk". C. Offe kommer til omtrent den samme konklusjonen som Grimm, men argumenterer på grunnlag av en politisk-filosofisk orientert historisk sosiologi. Han tar utgangspunkt i det han kaller nasjonalstatens interne relasjoner knyttet til etableringen av et demokratisk folk. Konstitusjonen er med Offes ord et normativt juridisk faktum som ikke bare beskriver hvordan politisk myndighetsutøvelse bør foregå, men også konstituerer et demos. Den er den akten hvor folket former seg selv og underkaster seg konstitusjonen på en og samme tid. Men denne akten er ikke løsrevet fra den kulturelle konteksten som gjør folket til et distinkt, partikulært folk. Offe er på linje med Habermas når han sier at "folket" i og med konstitusjonen opphører å være et rent etnisk faktum. Det politiske *demos* definerer han nærmere bestemt langs tre dimensjoner: et avgrenset territorium som avgrenser et folk fra et annet og sikrer at knappe ressurser blir fordelt internt blant medlemmene, en felles historie som fungerer som referansepunkt ved dannelsen av konstitusjonen – arven fra grunnlovsfedrene (USA) eller moralske katastrofer (Tyskland), og en statlig autoritet som legger til rette for forpliktelsen til å ofre noe for alle innenfor rammen av grunnleggende rettigheter. Etter hvert blir det klart at hovedtyngden av argumentasjonen ligger på det siste momentet: det forventes at individet tar del i et kulturelt

¹⁹⁸ Weiler (1995): 226-7

¹⁹⁹ Grimm (1995): 297

og økonomisk fellesskap som det samtidig er villig til å forsvare (hvis nødvendig med livet som innsats). Denne forventningen er imidlertid bare rimelig dersom borgerne, for det første, kan ha tillit til at alle de andre borgerne vil oppfylle pliktene sine, og for det andre, er solidariske nok til å oppfylle sine forpliktelser som borgere selv om det ikke skulle gi dem noen form for direkte personlig uttelling. De horisontale fenomenene tillit og solidaritet er nødvendige betingelser for den vertikale etableringen og fortsatte eksistens av statlig autoritet. Tillit er den kognitive og moralske forutsetningen for *demokrati* – en styreform ikke uten risiko for borgerne. Solidaritet er den moralske forutsetningen for velferdsstaten. Nasjonen er i dette perspektivet en del av løsningen på problemet med kollektiv handling fordi den bidrar til at kollektive institusjonelle løsninger reproducerer seg selv. Den garanterer for generasjonskontrakten, dvs. at ingen risikerer å bidra uten å få noe igjen fordi de ble den siste i kjeden.

På bakgrunn av analysen av de indre forutsetningene for demokrati og velferdsstat maler Offe et mørkt bilde av den europeiske integrasjonsprosessen. For i dette bildet finnes det kun to alternativer. *Negativ* integrasjon i form av nedbygging av barrierer mot kapitalflyt fratar velferdsstaten kontrollen over arbeidsmarkedet og over politiske virkemidler innenfor velferd, økonomi og finans. Riktignok beholder nasjonalstaten en form for politisk suverenitet, men denne suvereniteten kommer i konflikt med den gjensidige økonomiske avhengigheten som er et resultat av (den ensidige) integrasjonsprosessen. Sagt med spillteoretiske termer vil unilateral eller intergovernmental handling raskt føre til negative eksterne virkninger for andre spillere. En mulig løsning på denne konflikten kunne være å redusere nasjonalstatens autoritative skjønnsutøvelse ved en velkjent kombinasjon av en høyere euro-føderal styringskapasitet og subsidiaritetsprinsippet, dvs. prinsippet om at staten beholder suverenitet så lenge politikkutøvelsen ikke har eksterne negative virkninger for andre stater. Men også en større europeisk styringskapasitet har konsekvenser for medlemsstatene, men uten at borgerne har noen direkte innflytelse over politikken. *Positiv* integrasjon med sikte på å skape et enhetlig europeisk system for regulering av utenriks-, justis-, innvandrings-, sosial- og arbeidsmarkedspolitik vil derfor sette nasjonalstatens veltilpassede mekanismer for demokratisk selvbestemmelse i fare. Offe konkluderer derfor med at valget består mellom pest og kolera, rett og slett fordi Europa mangler de indre strukturelle betingelsene til nasjonen som kunne gi solidariteten og de demokratiske mekanismene en forankring.

Mens bevisbyrden naturligvis er størst for euro-føderalister, er det grunn til å gå argumentasjonen til Grimm og Offe nærmere etter i sømmene. Spørsmålet er hvor godt historiske analogier underbygger et argument mot europeisk demokrati. Det er for eksempel betydelig forskjell på hvor lang tid 'folkets selv-konstituering i den historiske og territorielle dimensjon' tok fra land til land i den klassiske nasjonsbyggingsfasen i Europa på 17- og 1800-tallet. I Italia og Tyskland ble det skapt nye politiske former i løpet av relativt korte perioder, med eller uten solide bånd av tillit og solidaritet. Til sammenligning er det verdt å påpeke at:

Given that the process of European integration has now gone on for half a century, one may indeed argue that relations of trust and solidarity have been considerably strengthened compared to the "starting point" in 1945, which nobody will deny was marked by an extremely low level of trust.²⁰⁰

Likeledes er det opplagt at selv bare små anstrengelser for å nyansere den europeiske nasjonalstatens historiografi vil gi grunn til å betvile en beskrivelse av europeisk nasjonsbygging som en prosess for bygging av tillit, solidaritet og former for fri og likeverdig politisk deltakelse:

Internal and external warfare, exclusion and oppression have entirely disappeared from view, so that the rather inclusive and egalitarian Keynesian welfare state of about 1970 appears as the telos of historical progress – which then gets derailed by thoughtless Europeanizers... Certainly, Grimm and Offe fail to provide any convincing reason why relations of communication, trust and solidarity should not possibly grow further, beyond the boundaries of existing polities.²⁰¹

Habermas' spørsmål til så vel Grimm som Offe er like enkelt som det er retorisk: Hva er alternativet til europeisk demokrati? Å fryse det demokratiske underskuddet på dets nåværende allerede kritiske nivå framstår som et dårlig alternativ. Nettopp under status quo, hvor EU-institusjonene forblir underutviklet og de nasjonale offentlighetene begrenser seg til å være arenaer for debatter om nasjonalstatlige temaer, interesser og løsninger, vokser dette underskuddet dag for dag. Juridifiseringen, drevet fram av en samfunnsmessig og økonomisk dynamikk, går sin gang også innenfor den eksisterende institusjonelle rammen. Og de nasjonale debattene om styrking av veksten og konkurranseevnen vitner framfor alt om den voksende asymmetrien mellom en nasjonalstatlig begrenset handlingsevne og imperativene fra produksjonsforhold som henger sammen i et verdensomspennende nettverk. I stedet for å

²⁰⁰ Friese and Wagner (2002): 347

²⁰¹ Friese and Wagner (2002): 347

avfinne seg med situasjonen, mener Habermas at vi må ta den antiperte risiko for selvstendigjøring av overnasjonale organisasjoner og nettverk som en utfordring, og sette denne utfordringen øverst på dagsorden i det politiske integrasjonsprosjektet som for lengst er i gang i Europa. Men så lenge den politiske offentligheten er vingestekket av nasjonal fragmentering er det umulig å gi dette prosjektet en demokratisk forankring. *Fraværet av en grenseoverskridende europeisk offentlighet er derfor akilleshælen til det europeiske politiske prosjektet.* Som en rød tråd løper denne innsikten gjennom hele Habermas' verk: den levende politiske debatten i den offentlige sfære er demokratiets puls. Og denne pulsen må fanges opp av mer formelle prosesser for menings- og viljesdannelse og kanaliseres inn i det europeiske beslutningssystemet. C. Holst har på en konsis måte formulert hva Habermas faktisk sier i diskusjonen med euro-skeptikere:

Det er dette, at det skulle være umulig å bygge [overnasjonale] institusjoner, Habermas benekter. Jeg har aldri skjønnt Habermas dit hen ... at det skulle være så enkelt å skape rettferdige overnasjonale institusjoner – tvert imot (bare de naive tror at institusjoner som begrenser kapitalens styringsrett enkelt kan la seg etablere). Det Habermas er opptatt av er å peke på ansatser i virkelighetens verden, institusjoner med visse løfterike trekk – institusjoner som har latt seg etablere, tross motstand – og som muligens kan utvikles videre til å ligne mer de rettferdige institusjoner som i dag kun tilhører den ideale verden.²⁰²

6.3 Fra europeisk teknokrati til deliberativt demokrati

En alternativ løsning på problemet kunne være å senke ambisjonene på vegne av demokratiet. Grimm, Offe og Habermas har nemlig en viktig ting felles: en beskrivelse som er kritisk til en politikk som har ført til et alvorlig demokratisk underskudd i Europa. Alle tre kan sies å representere en ny vending innenfor kritisk teori der en eller annen normativ standard for demokrati danner en kritisk målestokk for å vurdere nye politiske former på regionalt eller globalt nivå.²⁰³ Den teknokratiske modellen forsøker i stedet å løse problemet med det demokratiske underskuddet gjennom et funksjonalistisk inspirert resonnement hvor enhver demokratisk standard rett og slett fordamper. F. Scharpf benytter seg på denne måten av et skille mellom 'input-orientert legitimering' og 'output-orientert legitimering' av politisk styring, eller 'styring ved folket' og 'styring for folket'. I likhet med Grimm og Offe finner

²⁰² Cathrine Holst: "Global solidaritet og rettferdighetssans". Boksymposium, Tidsskrift for samfunnsforskning, nr. 3, 2005, s. 396

²⁰³ Denne trenden er særlig tydelig hos representanter for den s.k. fjerde generasjon av kritisk teori, nemlig Habermas-elever som R. Forst, R. Schmalz-Bruns og J. Bohman.

han at kravene til den første formen for legitimering er realisert utelukkende innenfor nasjonalstatens grenser. Demokratiproblemet i EU kan likevel løses fordi de ulike legitimeringsformene kan tilordnes ulike politikkområder. Politikk som involverer omfordeling av ressurser, og som derfor er knyttet til velferdsstaten i en eller annen forstand, er avhengig av demokratisk legitimering og bør derfor være underlagt nasjonalstatlig suverenitet. Dette synspunktet stemmer godt med Grimms og Offes påstand om at solidaritet sterk nok til å forvente at andre borgere vil oppfylle sine forpliktelser, så langt bare er utviklet innenfor nasjonalstatens rammer. Den klassiske, regulatoriske EU-politikken kan derimot bare være legitim så lenge den begrenser seg til problemløsning og koordinering av negative handlingskonsekvenser på tvers av nasjonalstatsgrensene. Dersom den gjør dette på en effektiv og målrettet måte, sørger denne politikken for å legitimere seg selv gjennom 'output'. Samtidig sørger nasjonalstatene for å hindre at EU-strukturen berører statens kjerneinteresser og preferanser. Dette bildet svarer også til Majones teori om EU som et reguleringsregime. Innenfor dette regimet utformes politikken på grunnlag av ekspertisen til ulike komitéer og epistemiske fellesskap, og den legitimeres ved sin evne til å løse problemer, dvs. gjennom sine positive konsekvenser. Men den egentlige begrunnelsen for denne typen legitimitet i EU er at den ikke bygger på flertallsmodellen for demokratisk beslutning. Den regulerende modellen har til oppgave å løse problemer som oppstår for medlemsstatene i kjølvannet av globaliseringen. Det som må til for å kunne håndtere migrasjon, miljøproblemer, sosial desintegrasjon, internasjonal kriminalitet og terrorisme, er framfor alt et solid og felles kunnskapsgrunnlag. Når medlemsstatene deltar i transnasjonale eller overnasjonale organisasjoner for regulering av slike problemer, bidrar de både til å øke kunnskapsnivået og å løse problemet med informasjon når de skal velge mellom ulike beslutninger i en risikosituasjon preget av usikkerhet og uforutsette konsekvenser.²⁰⁴

Den teknokratiske modellens skille mellom ulike styringsnivåer finner vi også igjen innenfor en sentral integrasjonsteoretisk agenda som analyserer EU som et system for styring på flere nivåer. De ulike teoretiske bidragene innenfor agendaen forenes i en avvisning av en analogiføring med nasjonalstaten, og i et begrep om EU som et politisk system *sui generis* bestående av flere nivåer av statlige og ikke-statlige styringsstrukturer som overlapper hverandre geografisk. Agendaen reflekterer imidlertid et bilde av en europeisk union som mangler ordninger både for ansvarliggjøring av beslutningstakerne og for folkelig innflytelse:

²⁰⁴ Eriksen (2004): 24

In the EU, it is the voice of the expert, rather than that of the people, that dominates. It is *steering without democracy* and governance without government. These structures are then hard to validate in normative terms. The neo-liberal and postmodernist vision of post-national networks, as replacements for political government, can not make up for the lack of steering capacity and legitimacy that ensues at the national level. Functional efficiency and governance capacity do not justify outcomes, they are themselves in need of legitimation.²⁰⁵

Dette integrasjonsteoretiske perspektivet på europeisk integrasjon bygger i stor grad på funksjonalistiske og instrumentelle forutsetninger, og det deler et rasjonalistisk mikrofundament med nyfunksjonalistiske og intergovernmentalistiske tilnærminger til integrasjonsprosessen.²⁰⁶ Det føyer seg utvungent inn i den teknokratiske modellen av EU-systemet. Som Friese and Wagner påpeker synes konsekvensen av denne modellen for legitimering å være at det finnes en rekke politiske spørsmål hvor 'effektivitet' er en viktigere målestokk enn 'demokrati', eller at 'demokrati' kan skilles fra idéen om 'folkestyre' når slike politiske spørsmål står på dagsorden. Ikke bare impliserer dette resonnementet et problematisk skille mellom nasjonalt demokrati og europeisk teknokrati; det synes også å rettferdiggjøre det. Det alvorlige med denne legitimeringsstrategien er at den først peker på noen betingelser for et politisk prosjekt på europeisk nivå, for i neste øyeblikk å legge dette nivået åpent for en kognitiv-instrumentell rasjonalisme. Resultatet er at effektiv oppnåelse av gitte politiske målsettinger er det eneste 'politiske' som er igjen av dette prosjektet. Likevel er det teknokratiske argumentet mot et demokratisert politisk system på EU-nivå forenlig med en minimalistisk forståelse av demokrati som et representativt, principal-agent forhold. I følge denne minimumsstandarden er et styre demokratisk dersom borgerne (principal) kan kaste (vote out) representanter for regjering og embedsverk (agent) i tilfeller hvor sistnevnte ikke oppfyller sitt mandat på en tilfredsstillende måte. Men en slik demokratiforståelse overser et fundamentalt demokratisk prinsipp som ligger til grunn for en helt annen demokratimodell: den deliberative.

Denne modellen stiller i hvert fall to krav til den demokratiske prosessen. For det første skal en demokratisk prosess være utformet på en måte som gjør at beslutningene kan forventes å være fornuftige og rasjonelle, dvs. at beslutningene må kvalifiseres gjennom en åpen prosess hvor alle kan delta og hvor deltakerne må begrunne sine standpunkter. For det andre må beslutningene rettferdiggjøres overfor de som berøres av dem. Det kan nemlig tenkes at

²⁰⁵ Eriksen and Fossum (2000): 14

²⁰⁶ Eriksen and Fossum (2000): 14

viktige perspektiver har blitt utelatt eller at gode argumenter ikke har blitt hørt. Men fremfor alt må rettsformen være inne: systemet av rettigheter skal sikre folks like rett til å protestere og si ”nei” til beslutningene uten at de er opplyste og uten at deres argumenter er kvalifiserte. Det eksisterer en grunnleggende moralsk rett til begrunnelse som er knyttet til deltakernes likhet og til respekten for personer. Begge disse aspektene ved demokratiet, det epistemiske og det moralske, forvinner i den minimalistiske principal-agent representative modellen for demokrati. Legitimering gjennom ’output’ – styring for folket – på det overnasjonale nivået har derfor som konsekvens at europeiske beslutninger løsrives fra de normative kravene som det deliberative perspektivet stiller til demokratiske prosesser.

På den annen side har idéen om deliberasjon også blitt knyttet til et begrep om demokrati som problemløsning. Dette deliberasjonsbegrepet har med røtter i den amerikanske pragmatismen, særlig filosofien til J. Dewey, og er ment å utfylle den tradisjonelle, demokratiske flertallsmodellen. Ettersom den europeiske integrasjonsprosessen kan betraktes som en form for samordning gjennom problemløsning, har derfor deliberasjon i internasjonale lovgivende organer, transnasjonale fora og såkalte policy-nettverk blitt sett på som en form for styring – ’governance without government’, dvs. regjeringsmakt utgått fra demokratiske prosedyrer for valg og representasjon. Den epistemiske verdien til deliberasjon står her i sentrum og begrunner en antakelse om at deliberasjon i europeiske nettverk høyner rasjonaliteten på beslutningene og setter berørte parter i stand til å påvirke og ansvarliggjøre beslutningstakere på ulike nivåer. Med teorien om deliberativ styring har vi imidlertid beveget oss relativt langt vekk fra Habermas’ modell for deliberativ politikk slik den presenteres i diskursteorien om rett og demokrati. Det er derfor nødvendig å klargjøre den normative gehalten i det deliberative demokratibegrepet før vi går nærmere inn på den ’deliberative vendingen’ i integrasjonsforskningen.

7. Deliberativt demokrati – medium for ekspertkulturer eller prinsipper for kritisk formidling?

7.1 Deliberasjon: styre gjennom grunner

Idealer om demokratisk deltakelse og rasjonelt selvstyre har lenge informert moderne politisk filosofi. Begrepet om et deliberativt demokrati reflekterer disse idealene, da det er fundert i prinsippet om at legitime demokratiske beslutninger har sitt opphav i den offentlige diskusjon blant borgerne. Som tidligere påpekt, ble begrepet opprinnelig artikulert innenfor amerikansk pragmatisme første halvdel av det tyvende århundredet, og fikk fornyet interesse på 80-tallet, bl.a. i kjølvannet av Habermas' diskursteori. Teorien om kommunikativ handling sies å levere mikro-elementene til teorien om deliberativt demokrati.²⁰⁷ Grunnen er at den kan forklare hvordan det er mulig å danne en felles oppfatning og løse kollektive problemer på en rasjonell måte. Den belyser aspektene ved vår evne til å resonnere som gjør det mulig for oss å komme til enighet om hva som er gyldig eller hva som må gjøres, også når det hersker uenighet og divergerende oppfatninger. Det er derfor rimelig å si at Habermas' demokratimodell legger vekten på den *epistemiske dimensjonen* ved deliberasjonen. Den epistemiske tolkningen av deliberativt demokrati betrakter deliberasjon i første rekke som en kognitiv prosess for testing av grunner. Borgerne må kunne kreve at beslutningene de er underlagt er fornuftige og rasjonelle. Derfor fokuserer teorien om deliberativt demokrati på prosessen som skal kvalifisere beslutningene gjennom utveksling av argumenter. I denne prosessen må noen av deltakerne kanskje endre sine oppfatninger i lys av bedre argumenter. Som E.O. Eriksen påpeker aktualiseres dette av den senmoderne politiske dagsorden og dens kvalitative og verdimessige problemstillinger.²⁰⁸ Verken økt deltakelse (republikanisme) eller stemmegiving og forhandlinger (liberalisme) er tilstrekkelig når det gjelder å finne korrekte svar på politisk relevante spørsmål som enten er innfløkte, krever innsikt i vitenskapelige undersøkelser eller involverer etiske eller moralske dilemmaer. Mens etterkrigstidens partiprogrammer var preget av ulike syn på reguleringen av det økonomiske kretsløpet og velferdspolitiske fordelinger – av en produktivistisk tilnærming til politikk og samfunn – faller spørsmål om bioetikk og genteknologi, miljø- og klima, og etnisk eller kulturell tilhørighet utenfor tradisjonelle politiske skillelinjer. Heller ikke flertallsprinsippet, som tradisjonelle modeller for stemmegiving og deltakelse bygger på, er egnet til å finne svar på vanskelige senmoderne

²⁰⁷ Eriksen and Weigård (2003): 121, 123

²⁰⁸ Den videre utdypningen av dette poenget følger Eriksen (2001): 3 ff

dilemmaer. At et partiprogram har fått et flertall bak seg er ingen garanti for at ikke flertallet kan ta feil, og selv om flertallet får makt til å styre, så kan statens formelle styringsinstrumenter – rett og makt – i seg selv verken benekte eller bekrefte gyldigheten av et moralsk argument. For det andre kommer flertallsprinsippet i konflikt med idéen om politisk likhet. Grunnen til dette er eksistensen av permanente minoriteter som aldri får delta i utformingen av beslutningene. Desto viktigere blir det å begrunne beslutningene overfor dem som berøres av dem. Analyseenheten i den deliberative demokratimodellen er derfor argumenter eller *grunner*, ikke preferansene til det strategisk handlende 'økonomiske mennesket' som i den aggregerende voteringsmodellen for demokrati.²⁰⁹ Hvis begrunnelsesprosessen (som må være institusjonelt forankret) tilfredsstiller fire følgende krav²¹⁰, øker sjansene for en rasjonell konsensus:

- 1) De gjensidige overveielserne er frie på den måten at deltakerne bare er bundet av resultatene av, og forutsetningene for, sin egen deliberasjon.
- 2) Deliberasjonene er rasjonelle i den forstand at partene gir grunner for sine standpunkter og forslag, det er argumentasjonsbyrde i forhold til forskjellsbehandling og kraften i begrunnelsen styrer kollektiv beslutningsfatning.
- 3) Partene er formelt og reelt likestilte, dvs. alle språkkompetente individer kan delta og fremme sine synspunkter på lik linje. Ulikheter i makt og ressurser skal enten sjaltes ut eller kompenseres for.
- 4) Deliberasjonene foregår på offentlige arenaer, og resultatene av overlegningene er bare legitime når de blir akseptert i en fri debatt, dvs. med identiske eller i det minste med gjensidig akseptable grunner.

Poenget er at en rasjonell konsensus låner sin bindende kvalitet fra nettopp grunner, og deliberativt demokrati kan derfor betegnes som styring gjennom grunner eller 'grunnenes herredømme'. "Kjernen i den deliberative demokratioppfatningen er at borgerne lytter til det andre har å si og er i stand til å endre sitt syn når bedre argumenter blir satt fram."²¹¹ I denne avgrensede betydning er demokratisk deliberasjon:

A political practice of argumentation and reason-giving among free and equal citizens, a practice in which individual and collective perspectives and positions are subject to change through deliberation and in which only those norms, rules or

²⁰⁹ Loftager (2005):

²¹⁰ Kravene, som er gjengitt med små endringer, er formulert i Eriksen (2001), s. 6.

²¹¹ Eriksen (2001): 5

decisions which result from some form of reason-based agreement among the citizens are accepted as legitimate.²¹²

Demokrati blir her et mål i seg selv, et grunnleggende politisk ideal, og ikke kun et middel til å realisere andre og konkurrerende mål, som for eksempel negativ frihet eller grunnleggende kulturverdier. R. Forst viser på en overbevisende måte at verken politiske liberalister eller kommunitarister innrømmer demokratiet en autonom rolle i samfunnet. Mens liberalistene framhever at demokratiet skal beskytte noen prinsipper, legger kommunitaristene vekt på at demokratiet er en praksis som oppdrar medlemmene til gode borgere eller som artikulerer noen felles, grunnleggende verdier.²¹³ Men verken preferansene eller prinsippene er gitt på forhånd; de må tvert imot artikuleres, tolkes og testes i intersubjektiv kommunikasjon.

Dette demokratibegrepet kan bidra i forsøket på å utarbeide en idé om et politisk prosjekt i Europa som sørger for legitimering gjennom 'input'. Det eksisterer imidlertid flere teoretiske tilnærminger til hvordan deliberativt demokrati skal forstås i en europeisk kontekst. Vi skal begrense oss til to, til en som vektlegger transnasjonal styring og en som vektlegger betydningen av å utvikle et post-nasjonalt demokrati basert på et system av rettigheter. Til slutt skal vi se at bare den sistnevnte forutsetter utviklingen av en europeisk offentlig sfære i Habermas' forstand, og derfor kan sies å oppfylle en minimumsbetingelse for å dreie utviklingen i EU vekk fra kolonisering av livsverden gjennom ekspertkulturenes instrumentelle rasjonalisme og henimot en rasjonalisering av livsverden gjennom kritisk formidling av modernitetens verdisfærer.

Hvis vi sammenligner den faktiske utviklingen av et økonomisk, og etter hvert politisk samarbeidsprosjekt i Europa og med nasjonalstatens historiske utvikling, oppdager vi noen viktige forskjeller. I motsetning til Offes altfor stiliserte bilde av nasjonalstatformens framvekst, viser historien at *krig* er den viktigste drivkraften bak statsbygging i moderne tid. I dette perspektivet er det bemerkelsesverdig at europeisk integrasjon er et prosjekt som både bygger på frivillig samarbeid og på andre kilder enn dem etablert gjennom nasjonalstaten. Problemløsning, som kan sies å ha vært den viktigste drivkraften i samarbeidet, forgår gjennom utvikling av transnasjonale institusjoner og styringsnettverk så vel som gjennom overnasjonale institusjoner (kommisjon, parlament, EF-domstol). EU har derfor ikke bare

²¹² Forst (2001): 346

²¹³ Jfr. hans analyse av tre modeller for deliberativt demokrati i Forst (2001).

overskredet rammene for en internasjonal organisasjon i klassisk forstand, men også for internasjonalt diplomati og forhandlinger på regjeringsnivå. Deliberasjon viser seg som en velegnet forklaringskategori i tilnærmingen til EU fordi dette systemet mangler tradisjonelle mekanismer for utvikling av samtykke, slik som flertallsavgjørelser gjennom stemmegivning og kollektiv identitet. Problemløsning i denne forstand bygger heller ikke på kalkyler om rasjonelle valg fundert i strategisk rasjonalitet typisk for internasjonale forhandlinger, men på grunnenes herredømme der aktører koordinerer handlingene sine gjennom å gi og ta stilling til grunner, altså den bygger på kommunikativ rasjonalitet. Men deliberativt demokrati, viser det seg, får ulike normative implikasjoner alt etter som om demokrati tenkes som betinget av rettsstatlige institusjoner og prosedyrer eller et prinsipp for problemløsning innenfor ulike områder i det sivile samfunn.

J. Bohman hevder for eksempel at dersom vi skal ha håp om å lykkes med å utvikle et overstatlig demokrati må vi løse demokratiprinsippet fra den nasjonalstatlige forestillingen om et enhetlig demos som gir seg selv lover. Vi må gi opp tanken om en hierarkisk, statslignende føderal politisk union med et styrket EU-parlament rekruttert fra europeiske politiske partier og en europeisk offentlig sfære. For Bohman er ikke demokrati et spørsmål om hvilket nivå som er mest demokratisk i et hierarkisk system med styring på flere nivåer, men om hva slags type demokrati som egner seg på hvilket nivå. Vi kan ikke måle graden av demokrati før vi har tatt stilling til hva slags demokratisk standard som egner seg på det aktuelle nivået: ”Forskjellen mellom nasjonalstaten og EU er en artsforskjell og derfor ikke utelukkende et spørsmål om størrelse eller omfang, problemer som representative institusjoner er antatt å løse.”²¹⁴ Derfor kan ikke en konstitusjon for Europa være en replikasjon av nasjonalstatens konstitusjoner og måten de institusjonaliserer et bestemt arrangement, fastlegger medlemmenes plikter og rammene for en politisk identitet. Vi må innrømme at EU mangler et demos og i stedet betrakte det som et ’demos av demo’. Følgelig må vi også bryte med forutsetningen om et demos som tar sine beslutninger på basis av en kollektiv vilje uttrykt gjennom representative institusjoner. Bohman henter i stedet inspirasjon fra Deweys idé om demokrati som kreativ problemløsning. Straks vi har funnet *problemet* som unionen står overfor, kan konstitusjonen fylle sin funksjon som ramme for det pågående prosjektet å formulere begrepet om demokrati på en måte hensiktsmessig for denne nye statslignende enheten av flere stater. EU må løse et helt spesifikt legitimitetsproblem som springer ut av det

²¹⁴ Bohman (2004): 320

som faktisk har vært unionens suksess i form av økonomisk, sosial og politisk integrasjon. Problemet er juridifisering, nærmere bestemt unionens effektive bruk av retten som regulerende instrument for markedsintegrasjon. Under slike betingelser er det ikke konstitusjonens oppgave å erstatte tyranni, dvs. underkastelse under herredømmet til en vilkårlig vilje, med republikansk selvbestemmelse, men å eliminere den formen for juridisk dominans som oppstår når retten brukes til å tvinge en rettsorden på andre uten at de har muligheter til å påvirke utformingen av den.

Bohman legger seg ikke bare tett opp til Habermas når han definerer juridifisering som en ”tendens henimot en voksende utbredelse av rett og formelle, rettslignende metoder for lovanvendelse til nye samfunnsområder”, men henviser også til Habermas’ påstand om at den formelle organiseringen av nye livsområder har som konsekvens at de åpnes for imperativene fra staten og markedet. Mens juridifisering som langvarig trend har funnet sted innenfor den territorielle nasjonalstaten, markerer etableringen av institusjoner for regulering av globale handels- og kapitalbevegelser som WTO, NAFTA og EU en globalisering av fenomenet. For EUs vedkommende er det nok å minne om at EU-rett utgjør over 70% av medlemsstatenes lovgivning, og at EU-retten har forrang og direkte effekt, dvs. slår ut nasjonal rett i tilfeller av juridisk konflikt. I denne situasjonen har forholdet mellom prinsipal (oppdragsgiver) og agent (utførende representant) blitt snudd på hodet, slik at transnasjonale institusjoner (agenter som skal løse problemer for prinsipalen) begynner å regulere oppdragsgiveren, altså de politiske autoritetene som de skal representere og handle på vegne av. Dette skjer fordi agenten både har bedre tilgang på informasjon og begynner å utvikle, og forfølge, egne interesser. I EU er konsekvensen av dette at autoritetsutøvelse og lovgivning flyttes oppover i det hierarkiske systemet og slik kommer utenfor demokratisk kontroll. Juridifisering og prinsipal-agent hierarkier øker med nye former for koordinering som oppstår med større politiske enheter.

Denne beskrivelsen ser også ut til å være relevant med tanke på utviklingen av ekspertkulturer innenfor transnasjonale systemer. Bohman peker på at juridifisering ”hemmer refleksiviteten som ligger i demokratisk ansvarliggjøring og fortolkning fordi retten har blitt et spesialisert medium som blir fortolket og anvendt av delegerte eksperter og i sin særegne semantiske form.” Et fenomen som ’epistemisk avhengighet’ knyttet til asymmetrisk informasjon er en sentral bestanddel av teorien om prinsipal-agent som også er relevant i denne sammenhengen. Spørsmålet er, som vi skal se, om hans løsning på problemet med hierarkisk og administrativ juridifisering på globalt nivå også løser problemet med ekspertkulturer. Det demokratiske

svaret på juridifisering er ifølge Bohman refleksiv juridifisering, dvs. juridifisering av juridifiseringsprosessen selv ved å åpne fortolkningen og implementeringen av EU-retten for demokratisk deliberasjon blant borgere utstyrt med sivile og politiske rettigheter. Det sentrale poenget her er at den demokratiske standarden ikke må innføres utenfra; den deliberative prosedyren, grunnene de aksepterer som offentlige grunner, og politiske praksiser må selv gjøres til gjenstand for deliberasjon og korreksjon.

På grunn av den spesifikke formen for dominans gjennom juridifisering som har fått utvikle seg i EU, vil ikke etableringen av en hierarkisk konstitusjon med en enhetlig suverenitet og representative institusjoner være noen formålstjenlig løsning slik Bohman ser det. På grunn av spredte og mangfoldige sentra for autoritetsutøvelse på ulike nivå – Bohman bruker betegnelsen 'polysentrisk politisk system' – risikerer vi at utviklingen av EU i retning av en føderal stat vil kunne gjøre unionen mindre, og ikke mer, demokratisk. EUs problem er som sagt ikke tyranni. Derfor vil som allerede nevnt føderaliseringen av EU etter mønster av en republikansk statsmodell ikke oppfylle den standarden Bohman mener er relevant for slike omfattende, polysentriske politiske systemer som EU: demokrati som fravær av dominans. I en politisk struktur med sammensatte og overlappende demoier bør vi unngå å legge til enda et autoritetsnivå. I stedet bør vi omdefinere forholdet mellom det lokale, det nasjonale og det overnasjonale. Bohman velger å betrakte EU som et polysentrisk system for transnasjonal styring, inspirert av en modell som er blitt kalt 'direkte deliberativt polyarki'.²¹⁵ Dette er en radikal form for demokrati med vekt på deltakelse i deliberative prosesser for problemløsning, og som derfor ikke står til rådighet for representative politiske systemer. "I et direkte deliberativt demokrati blir kollektive beslutninger tatt gjennom offentlig deliberasjon på arenaer som er åpne for borgere som bruker offentlige tjenester eller på andre måter er berørt av offentlige beslutninger. Men i det de tar beslutningene må deltakerne granske valgene sine i lys av relevante deliberasjoner og erfaringer hos andre som står overfor lignende problemer i sammenlignbare jurisdiksjoner eller avdelinger innen styringssystemet."²¹⁶ Det er slike praktiske deliberasjoner som gjør denne formen for direkte demokrati attraktivt innenfor polysentriske politiske systemer med ikke-hierarkisk styringsstruktur som EU.

²¹⁵ Bohman har hentet dette begrepet fra artikkelen "Directly-deliberative democracy" av Joshua Cohen og Charles Sabel. Se Cohen and Sabel (1997).

²¹⁶ Cohen and Sabel (1997): 314

I et polysentrisk system for transnasjonal styring er suvereniteten verken enhetlig eller personifisert, men omforent (pooled).²¹⁷ Suvereniteten er ikke lokalisert i statlige, representative institusjoner, men holder til i en offentlighet som omfatter praktiske offentligheter. "Offentlighet" definerer Cohen og Sabel i tråd med Dewey som "en åpen gruppe av aktører, private eller offentlige, som konstituerer seg i det de kommer sammen og drøfter og løser praktiske problemer, og som rekonstituerer seg etter hvert som forsøkene på problemløsning redefinerer det aktuelle problemet."²¹⁸ Det politiske systemet er den offentligheten som formes av disse offentlighetene. I denne omfattende og differensierte offentligheten skapes det også en form for praktisk samhörighet gjennom erfaringen av en tvers igjennom usikker verden hvor det er risikabelt både å velge og å gjennomføre løsninger alene. Konstant testing og gransking av antakelser og praksiser definerer til sammen en offentlighet. De praktiske fordelene som springer ut av dette skaper en sterk motivasjon til å delta i kollektive prosesser for problemløsning.

Dette begrepet om demokratisk eksperimentalisme (Bohman) bryter med to klassiske republikanske forutsetninger knyttet til demokratiets territorielle utstrekning og hensikt. Mot forestillingen om at effektiv deltakelse umuliggjøres når den 'naturlige' terskelen for antall borgere passeres²¹⁹, setter Bohman idéen om at større politiske systemer med mange og spredte enheter styrker forutsetningene for deliberasjon, og gjør den mer lydhør for problemer relatert til dominans. Kants skepsis overfor idéen om store politiske fødersjoner skyldes i følge Bohman et endimensjonalt begrep om suverenitet forstått som hierakisk autoritet. Bohman hevder derimot at potensialet til det føderale prinsipp ligger i at suveren og monopolisert makt kan tilfalle lavere nivåer innenfor slike store enheter. Det er nettopp gjennom å være en del av en velordnet republikk at enheter på lavere politiske nivåer kan styre seg selv og være lydhøre overfor krav fra politiske eller kulturelle minoriteter. Når gruppen av borgere er omfattende, åpen og mangfoldig, i motsetning til homogen og lukket, er sjansen større for å kunne realisere demokrati som fravær av dominans.²²⁰ Mer konkret kan slik dominans unngås gjennom å trekke borgerne med i beslutningsforberedende prosesser for rådgivning, kartlegging av erfaringer og innsamling av data innenfor rammen av

²¹⁷ Bohman (2004): 320-1

²¹⁸ Cohen and Sabel (2003): 362

²¹⁹ Denne forutsetningen finner Bohman et eksempel på hos en nestor innen moderne demokratiforskning, R. Dahl. Jfr. Bohman (2004a): 350

²²⁰ "Cast in terms of accountability rather than self-government, the scale of a polity has no intrinsic relation to its potential for domination." Bohman (2004a): 350

transnasjonale institusjoner og organisasjoner i det sivile samfunnet. Bakgrunnen for denne tanken er at:

The particular form of domination to many such international institutions is rule by experts and their theory-driven policies that permit little in the way of contestation, especially at the second-order level of defining problems and their solutions.²²¹

For å kunne se det demokratiserende potensialet i slike former for erfaringsbasert undersøkelse og problemløsning må demokrati defineres bredere. Demokrati er ikke bare et sett av institusjoner som skal sikre borgernes ansvarliggjøring av sine representanter i en vertikal dimensjon, men en bestemt metode for eksperimentering og granskning basert på deliberasjon, og hvor eksperter bare utgjør én type deltakere. Demokratisk granskning åpner for spørsmål omkring hvordan problemer er formulert, hvilke metoder som anvendes for å skaffe til veie informasjon, hvordan man bestemmer relevans og betydning, og til syvende og sist hvordan man bestemmer standarder for suksess og fiasko. Hvis deltakelsen er formidlet gjennom forskjellige offentlige sfærer som krystalliserer seg rundt problemsløsende offentligheter i Cohen og Sabels forstand, så vil mangfold og numerisk antall gi deliberative fortrinn i form av ansvarliggjøring og testing av ulike perspektiver – fortrinn som oppveier tapet av kanaler for direkte innflytelse slik vi kjenner dem fra tradisjonelle representative systemer.

7. 2 Den åpne samordningsmetoden og Komitologi – to eksempler på deliberativt polyarki

Slik det beskrives av Cohen og Sabel ligger direkte-deliberativt polyarki tett opp til den såkalte åpne samordningsmetoden, eller 'Open Method of Coordination' (OMC), en metode for utarbeidelse av økonomiske, industrielle og utdanningsmessige standarder i EU. Samordningsmetoden bygger på prosesser for både gjensidig tilpasning og læring gjennom forskjellige erfaringer som fremmer konsensus rundt felles standarder på de nevnte områdene. Det åpne med denne metoden ligger i måten reglene utformes på. De skapes nemlig ved at 'praktiske offentligheter' utvikler et rammeverk for aktørenes eksperimenter med lokale varianter av problemløsning, samtidig som de deler erfaringene og lærdommen med andre. Utforming av regler handler om å sette offentligheter i stand til å utforske og teste løsninger. Metoden åpner for at forskjeller og avvik kan bli klargjort og forstått, og at medlemsstatene

²²¹ Bohman (2004a): 347

kan utvikle sine egne svar på politiske beslutninger og direktiver innenfor en felles referanseramme, men uten bruk av formelle sanksjoner. Fravær av sanksjoner refererer til at metoden bygger på bruk av kvasi-rettslige instrumenter for å komme fram til felles standarder. Konsensus om standarder oppnås ved avdekking av defekter ved provinsielle løsninger, sammenligning av lokale suksessrike standarder, eksponering og kritikk av aktører som ikke oppfyller standardiserte krav, og henvisning til aksepterte retningslinjer eller fagfellellevurderinger.²²² Et annet eksempel på institusjonell demokratisk eksperimentering er den mye omtalte 'Komitologien'. Når EU-Kommisjonen skal implementere lovvedtak fattet i Det Europeiske Råd benytter den hundrevis av desentraliserte ekspertkomitéer, satt sammen av representanter fra medlemslandene. Komitéene er underlagt epistemiske normer med opphav i ekspertkulturer og transnasjonale epistemiske fellesskap, og et viktig formål er å finne 'korrekte' svar på spørsmål knyttet til risiko så vel som til andre kognitivt utfordrende spørsmål.²²³ Samtidig har de en klar deliberativ dimensjon. Medlemmene forsøker nemlig å få andre komitemedlemmer til å endre standpunkt og interesser, samtidig som de selv er åpne for gjensidig innflytelse. Bohman viser til at enkelte integrasjonsforskere har pekt på hvordan interaksjonen i disse komitéene tenderer mot kommunikativ handling snarere enn strategisk forhandling. Dette åpner for at publikum kan bidra i selve utformingen av politikken, noe som gjør dem langt mer deliberative enn for eksempel internasjonale finansinstitusjoner som jo også fatter og implementerer beslutninger, men som tillater langt mindre innflytelse. Likevel påpeker han at disse komitéene krever en mer direkte deliberativ og demokratisk form for utforskning innenfor en føderal struktur, dersom den skal sikre ansvarliggjøring av beslutningstakere og unngå dominans. Og han innrømmer at hvorvidt en slik deliberativ struktur kan gjøre avstanden mellom borgerne og ekspertkulturene mindre forblir et åpent – og empirisk – spørsmål. E. O. Eriksen ser på sin side et potensiale for en 'deliberativ supranasjonalisme' i Komitologien, men påpeker at komitéene må utforme en mer *kommunikativ* stil dersom de skal bidra til å gjøre det demokratiske underskuddet i EU mindre. Han begrunner det med at forhandlinger og avstemningsprosedyrer verken bidrar til at partene endrer oppfatninger, nødvendiggjør læring, eller fører til utvidelser eller

²²² Cohen and Sabel (2003): 366; Eriksen (2005): 254; for en grundig rettssosiologisk analyse, se Stijn Smismans: "How to be fundamental with soft procedures? The Open Method of Coordination and Fundamentale Social Rights", i Gráinne de Burca and Bruno de Witte (red.): *Social rights in Europe*, Oxford University Press 2005. Smismans beskriver metoden som "a cyclical benchmarking procedure coordinating national policies by providing guidance and assessment at the European level." Han påpeker imidlertid at fleksibiliteten ved slike *myke* rettsskappingsprosedyrer (soft law) kan resultere i en kompetitiv "race to the bottom" og senkning av sosiale standarder. Smismans etterlyser derfor en *hard* standard som OMC må respektere, og foreslår fundamentale sosiale rettigheter på europeisk nivå (hard law) som et alternativ.

²²³ Bohman (2004a): 348-9; Eriksen (2005): 254; Eriksen og Fossum (2000): 60

nyanseringer av perspektiver. Det er ingen forming av en felles og rasjonell vilje i diskursteoretisk forstand. Hvilken logikk deliberasjonene innad i komitéene faktisk viser seg å følge – forhandlingens strategiske eller argumentasjonens kommunikative logikk – er et empirisk spørsmål som ikke kan avgjøres på forhånd. Han legger imidlertid til et normativt krav som i lys av diskursteorien om rett og demokrati er helt avgjørende, men som hos både Bohman, Cohen og Sabel er erstattet av en kognitiv standard for praktisk problemløsning: for at deliberasjonene skal kunne sies å ha demokratisk legitimitet, så må både komitéenes prinsipper for representasjon og resultatene komitéene kommer fram til, kunne tåle kritiske undersøkelser i en åpen og offentlig debatt.

Det kanskje viktigste siktemålet med analysen til Cohen og Sabel er å avkle den teknokratiske reguleringsprosessen i EU som en *politisk* prosess. Den påståtte teknokratiske reguleringen handler ikke bare om implementering av et gitt sett av verdier eller en singulær, teknisk korrekt løsning som begge er fastsatt av lovgiver. Ved å betrakte den åpne samordningsmetoden og Komitologi som demokratiske eksperimentaria, søker de å meisle ut en ny, 'direkte-deliberativ' demokratisk modell som står i nær forbindelse med de regulerende prosessene i unionen. I stedet for å møte legitimitetsproblemet i EU med statslignende løsninger, betrakter de *samfunnet* som en normativ ressurs for integrasjon, nærmere bestemt transnasjonale nettverk og det sivile samfunn. Nye styringsstrukturer og deliberasjon i det sivile samfunnet utgjør et alternativ til statsmodellen, og til overnasjonal regjeringsdannelse, i en ikke-hierarkisk, polysentrisk struktur der suvereniteten utøves innenfor de problemløsende enhetene i dette samfunnet. E.O. Eriksen bruker betegnelsen 'heterarki' fordi "politisk autoritet [verken] er sentralisert som i statsmodellens hierarkiske orden eller desentralisert som i en anarkistisk orden. Det er snarere slik at enhetene i systemet samordner suvereniteten" i et selvorganiserende horisontalt samarbeid.²²⁴ Suvereniteten på sin side må forstås som prosedural snarere enn substansiell. De transnasjonale strukturene vokser fram mellom, og på tvers av, ulike samfunn og nasjonalstater. På den måten kan de sies å gjenopprette forbindelsen mellom legitimering i form av henholdsvis 'input' og 'output', en forbindelse som blir brutt med den rene teknokratiske modellen. Den problemløsende kapasiteten til transnasjonale deliberative organer ligger i at de hever informasjonsnivået ved å inkludere forskjellige parter, offentlige som private, som alle anvender argumentasjon som

²²⁴ Eriksen (2004): 5

beslutningsprosedyre og derfor utøver kommunikativt press på hverandre. De 'presser' en logikk som er bygget inn i upartisk rettferdiggjørelse og grunn-giving på deltakerne.

Eriksen hevder imidlertid at den heterarkiske modellen er mangelfull både i empiriske og normative termer. Den gir en mangelfull beskrivelse av EU fordi unionen har etablert en overnasjonal struktur med domstol som håndhever rett med forrang foran nasjonal rett, og fordi unionens handlinger har konsekvenser for borgernes interesser, verdier og identitet. Det problemløsende perspektivet virker begrensende når det blir klart at unionen ikke bare løser problemer gjennom regulerende nettverksstyring, men også fordeler ressurser blant medlemsstatene på en måte som berører borgerne på mange livsområder.²²⁵ Samhandlingen er med andre ord ikke bare *funksjonell*, men har også blitt *politisk*. Derfor svikter den heterarkiske modellen også i normativ forstand. Etter hvert som integrasjonsprosessen berører interesser, verdier og identiteter, trenger vi en idé om borgere som konstituerer seg som et rettsfellesskap som gir hverandre nøyaktig de rettighetene som er nødvendig for å kunne regulere sin sameksistens gjennom positiv rett. Dette fordi spørsmål om rettferdighet – hva som er i alles interesse – og demokratisk legitimitet bare kan avgjøres blant borgere som på bakgrunn av sin likt sikrede private autonomi samtidig utøver sin offentlige autonomi i fellesskap for å spesifisere klart hvilke standarder som er rettferdiggjort og hvilke hensyn som skal tas i spørsmål om likebehandling. Politiske spørsmål involverer derfor også deliberasjon i moralsk betydning. De sprenger et perspektiv som utelukkende ser deliberasjon som en kollektiv "aktivitet for intelligent problemløsning i relasjon til en kognitiv standard, og ikke som en argumentasjonsutveksling om hva som er korrekt i betydningen av at det kan aksepteres av alle potensielt berørte." Heterarki er med andre ord mangelfullt i normative og demokratiske termer fordi uavhengige regulerende organer som ekspertkomitéer eller domstoler er forbundet med ulikt fordelte muligheter for deltakelse. Systemet mangler egalitære strukturer for lovgivning, og styringen er basert på ekspertkunnskap og makt og bidrar til *teknokratiseringen av politikk*.

It cannot rule out the dangers of *epistocracy*. It is governance without democracy , because there is no chance of equal access and public accountability. What is needed is an epistemic account of the moral merit of democratic procedures.²²⁶

²²⁵ Eriksen (2004): 6

²²⁶ Eriksen (2005): 255

Og som vi har sett løser ikke argumentativt oppnådd enighet i seg selv problemet med kollektiv handling. Det må eksistere en kommunikativ frihet til å si nei, uten å måtte begrunne hvorfor eller kvalifisere argumenter. Dessuten kan vi ikke kreve at en rettferdiggjort norm skal etterleves uten at det eksisterer en rimelig grunn til å forvente at alle andre også etterlever den. Begge deler taler for at normer må gjøres rettslig bindende, slik at de kan tvinges til etterlevelse gjennom trusler om sanksjoner. Først da, etter at enigheten er nedfelt i lover og rettigheter, blir den bindende for alle medlemmene av et politisk fellesskap. Når retten sanksjonerer regelbrudd eller krenkelse av normer, svekkes motivasjonen for strategisk handling. Dermed vil aktørene oppleve det som mindre risikabelt å både handle forståelsesorientert og etterleve moralske normer. Men retten reiser også selv moralske krav, fordi den skal binde alle på samme måte. Til lovens faktiske sanksjonsmakt, som er uttrykt i prinsippet om rettsstaten, svarer rettssubjektenes like rett til å delta i autorisasjonen av den, noe som binder rettsstaten til demokratiprinsippet. Habermas' rekonstruksjon av systemet av rettigheter innreflekterer begge momenter. Den etablerer rettsformen som skal sikre alle medlemmene den juridiske statusen som frie og like rettssubjekter, samtidig som den klargjør hva som er de legitime kildene til statlig maktutøvelse. Konstitusjonen skal ikke reflektere en vilkårlig makt, men prinsippet om at makten utgår fra folkets vilje. Teorien om den transnasjonale konstitusjon deler opp suvereniteten og delegerer den til unionens domstol, som i sin tur forener den på nytt i problemløsende offentligheter på ulike nivåer.

Problemet er at nettverket av slike problemløsende enheter i realiteten består av et samarbeid mellom representanter for den utøvende makten. Styring gjennom nettverk har en vesentlig epistemisk verdi fordi deliberasjonen forbedrer kvaliteten på beslutningene, men prinsippet er ute av stand til å innfri det legitime kravet om at makten utgår fra folket. Det kompenserer for manglende innflytelse, men kan ikke oppveie mangelen. En viktig årsak til det er at offentlighet blir forstått som et demokratisk eksperimenterende samfunn hvor problemer oppdages og løses, og uforutsette konsekvenser identifiseres, men ikke som et politisk legitimeringsprinsipp. Habermas oppfatter derimot offentligheten som en sfære hvor borgere gjennom sin likt sikrede rett til utøvelse av privat og offentlig autonomi identifiserer problemer, utveksler meninger i en fri debatt, og tvinger beslutningstakerne til å rettferdiggjøre sine beslutninger gjennom å holde dem offentlig ansvarlig for dem. Ved siden av å ha en viktig epistemisk funksjon skal den for Habermas også sikre den moralske dimensjonen av deliberativt demokrati ved å være en arena hvor alle kan søke innflytelse på

beslutningene gjennom den offentlige meningsdannelsen, og hvor de har en effektiv mulighet til å teste grunnene som anføres i rettferdiggjøringen av beslutninger de er underlagt.

7.3 Rasjonalitetspretensjon eller uttrykk for en politisk vilje? Den epistemiske og moralske dimensjonen ved deliberativt demokrati

Spørsmålet Habermas sin forståelse av deliberasjon reiser overfor EU er hva som nøyaktig kan sies å være den demokratiske legitimitetens kilde i en union av flere forskjellige demoier. Dette berører en vanskelig balansegang mellom det deliberative demokratiets epistemiske og moralske dimensjoner. I essayet om den postnasjonale konstellasjon gjør Habermas seg overraskende nok til talsmann for en modell for transnasjonal styring hvor intergovernmentale forhandlinger, og nye styringsstrukturer og deliberasjon i det sivile samfunnet komplementerer hverandre. Han betrakter denne modellen som et svar på spørsmålet om ”hvordan legitimering av beslutninger bortenfor det statlige organisasjonsskjemaet kan tenkes.” Den republikanske tradisjonen står for det han betegner som en voluntaristisk tolkning av politisk deltakelse, forstått som den like muligheten til å kunne forfølge sine private interesser (Locke) eller å virkeliggjøre sin politiske autonomi (Mill). En alternativ forståelse av den demokratiske viljesdannelsen tilskriver den i første rekke en epistemisk funksjon, hvorved forfølgelse av interesser og politisk frihet får en ny dimensjon i form av offentlig fornuftsbruk (Kant):

Dann zieht das demokratische Verfahren seine legitimierende Kraft nicht mehr nur, und nicht einmal in erster Linie, aus Partizipation und Willensäußerung, sondern aus der allgemeinen Zugänglichkeit eines deliberativen Prozesses, dessen Beschaffenheit die Erwartung auf rational akzeptable Ergebnisse begründet.²²⁷

At Habermas, som med sin diskursteori om demokrati har som siktemål ’rekonstruksjonen av veven av meningsdannende og beslutningsforberedende diskurser som situerer det rettslig utøvede demokratiske herredømmet’, velger en epistemisk tolkning av begrepet om politisk deltakelse i transnasjonale og overnasjonale kontekster, kan ikke overraske noen. I tillegg kan han i denne konteksten trekke veksler på sitt desentrerte og intersubjektivistiske begrep om folkesuverenitet. Suverenitetsbegrepet kobles fra idéen om et demos i substansiell betydning, hvorved suvereniteten anonymiseres og ”trekker seg tilbake i de demokratiske prosedyrene og i den rettslige implementeringen av sine krevende kommunikasjonsforutsetninger.” Det er i

²²⁷ Habermas (1998): 166

det hele tatt et tydelig slektskap mellom Habermas' desentrering av folkesuverenitetsbegrepet, og den pragmatistisk inspirerte modellen om delegering av suvereniteten til direkte-deliberative offentligheter for problemløsning i tråd med beskrivelsen av den polysentriske eller polyarkiske modellen til Bohman og Cohen/Sabel. Riktignok omfortolker Rousseau statens legitime voldsmonopol til den normative idéen om viljen til et selvbestemmende folk av frie og like. På tross av dette mener Habermas at den republikanske modellen stilltiende opererer med et potensielt tilstedeværende folk som bærer av suvereniteten. I dets egenskap av suveren kan ikke dette folket la seg representere av stedfortredere fordi suvereniteten grunnleggende sett ikke kan delegeres. Den konstituerende makten er fundert i borgernes egen selvbestemmelsespraksis, ikke i representantenes.

I lys av dette passer den epistemiske og desentrerte tolkningen av deliberativ deltakelse til en transnasjonal kontekst hvor demokratisk legitimitet ikke kan forventes å utelukkende springe ut av borgernes direkte deltakelse i kollektive prosesser for rettsfastsettelse. Selv ikke i nasjonalstaten kan flertallsprinsippet garantere full politisk likhet fordi avstemningsprosedyrene reiser problemer knyttet til aggregering av stemmene. Derfor satser Habermas på rasjonalitetspretensjonen som er bygget inn i deliberative prosesser – de prosedurale kravene til kommunikasjons- og beslutningsprosesser er slik at vi kan forvente fornuftige resultater, og forventningen innfris i den grad *grunnene* for de politiske beslutningene aksepteres av de som må leve med dem. I institusjonaliserte, diskursive prosesser for grunn-giving underkastes beslutningene kritisk granskning blant betroede og kvalifiserte medlemmer av det politiske fellesskapet.

Problemet med Habermas' postnasjonale, epistemiske løsning på legitimitetsproblemet er mangelen på en forpliktende tilslutning til gjeldende normer og regler når retten ikke gjøres bindende for alle parter. En slik bindende kvalitet får retten først i det den håndheves gjennom en autoritetsinstans som lager og anvender lover. Uten sin bindende kvalitet blir retten ute av stand til å fylle funksjonen som komplement til en inderliggjort og universalistisk moral i integrasjonen av moderne, komplekse samfunn. Når krenking av normer ikke sanksjoneres, blir det mer risikabelt å handle moralsk fordi andre like gjerne kan velge å handle strategisk. Normer koordinerer individenes interesser gjennom stabilisering av atferdsforventninger. Men aktører har lettere for å overholde normene når de er underlagt en høyere autoritet som både

kan gi de moralske normene rettslig form, og sanksjonere regelbrudd på en enhetlig måte.²²⁸ Et system av rettigheter som kan etablere et egalitært system for lovgivning, må derfor inn i bildet. Da får borgerne muligheten til å påvirke lovene de er underlagt, og en effektiv mulighet til å avgjøre om grunnene som er anført i prosessen er gode nok. Den epistemiske verdien til demokratiske prosedyrer må balanseres mot den moralske verdien som ligger i at beslutningsprosessen bygger på like rettigheter, universell stemmerett, valg og representasjon – dvs. på utøvelsen av en statsborgerlig praksis innenfor rammer som vi kjenner fra den demokratiske rettsstaten.

However, reflexive cooperation premised on democratic experimentalism in Dewey's version cannot ensure that the laws that all have to obey are consented to in a free, open and rational debate by all the affected parties. Such cooperative regimes represent an unstable solution not complying with the firmly egalitarian principle of participation. Even if the legitimizing force of the democratic procedure draws on the public acceptability of reasons, and not on direct participation of the citizens, transnational governance structures cannot replace institutionalized forms of control (including veto positions) and participation that are equally open to all. Such control forms function to hinder technocracy and paternalism.²²⁹

Dette er i tråd med R. Forsts forslag om å fundere demokratiet i den grunnleggende moralske retten til begrunnelse. Dersom deliberativt demokrati skal forstås som grunnenes herredømme, så er spørsmålet hva slags krav vi må stille til grunner når de skal rettferdiggjøre rettsnormer som er resiprokt og allment bindende. Svaret er at akseptable eller gyldige grunner også må være resiprokt og allment rettferdiggjørbare for å ha legitimerende kraft. Siden altså normene som skal begrunnes i den demokratiske prosessen i sin tur skal håndheves gjensidig og allment qua rettslig bindende normer, så må *grunnene* som skal legitimere disse normene være slik at

- 1) de ikke reiser et krav om rettigheter eller ressurser som jeg ikke også innrømmer andre, hvilket forutsetter at formuleringen av kravet er åpen for kritikk fra andre parter
- 2) alle berørte parter har lik mulighet til å fremme sine krav og synspunkter, dvs. begrunnelsesfellesskapet må være identisk med gyldighetsfellesskapet.

Å akseptere kriteriene om resiprositet og allmennhet betyr i følge Forst å respektere den grunnleggende moralske retten til begrunnelse, en rett som tilkommer enhver moralsk person. I konteksten til et politisk fellesskap betyr dette å respektere andre borgere som likeverdige

²²⁸ Eriksen and Weigård (2003): 252

²²⁹ Eriksen (2005): 264

forfattere av, og adressater for, normer som er allment bindende innenfor rammen av en felles grunnleggende rettsstruktur.²³⁰ Dette gir en kritisk modell for deliberativt demokrati med et rent proseduralt begrep om legitimitet: dersom de demokratiske prosedyrene ikke oppfyller kravet om resiprositet og allmennhet, må vi forlange *bedre grunner* bygget på en prosedyre som er mer inkluderende i nettopp gjensidig og allmenn forstand. Kjernen i den deliberative prosessen er derfor å avsløre og forkaste påstander og argumenter som ikke respekterer de to (moraliske) kriteriene gjensidighet og allmennhet.²³¹

Forsts grunnleggende moralske rett til begrunnelse både utfyller og korrigerer det rent epistemiske demokratibegrepet. Habermas henter den demokratiske legitimiteten ut av et rasjonalitetsprinsipp. D sier at en norm bare er gyldig dersom den kan aksepteres av alle berørte i egenskap av deltakere i rasjonelle diskurser. Hvis dette prinsippet skal kunne tolkes som et prinsipp for demokratisk lovgivning, må rettsformen være inne, slik at det genererer et system av rettigheter til lik sikring av privat og offentlig autonomi. Rettsformen kan sies å redusere det epistemiske elementet i det deliberative demokratibegrepet ved å garantere borgerne retten til å si nei uten at de er opplyste eller kvalifiserte. I den epistemiske formuleringen ovenfor, som er tilpasset deliberasjon bortenfor nasjonalstaten, ligger imidlertid det meste av vekten på rasjonalitetspretensjonen. Deltakelseselementet, og prinsippet om folkets artikulering av en felles politisk vilje, er nesten helt utelatt i jakten på et legitimeringsprinsipp ”bortenfor det statlige organisasjonsskjema”. EU er riktignok et deliberativt system fordi beslutninger tas på grunnlag av konsensus i ulike sammenhenger og på ulike nivåer. Men borgere som respekterer hverandres grunnleggende rett til begrunnelse, må tilkjenne hverandre rettigheter fastlagt gjennom en demokratisk forfatning. En slik forfatning mangler EU. En viktig institusjon innenfor en forfatningsorden som finner sin moralske begrunnelse i retten til begrunnelse, er en ordning for det Forst kaller muligheten til *resiprok protest*. Full og allmenn deltakelse vil aldri være mulig verken innenfor eller bortenfor den territorielle nasjonalstaten. Derfor er det nødvendig med en allmenn og uhindret adgang til å protestere mot beslutninger bygget på grunner eller krav som verken er resiprokt eller allment rettferdiggjørbare, og som tilsvarende overser grunner eller krav som er resiprokt og allment uavviselige.²³²

²³⁰ Forst (2001): 366

²³¹ Forst (2001): 366, 373

²³² Forst (2001): 370

Den viktigste institusjonelle forutsetningen for deliberativ rettferdiggjørelse er likevel ”en institusjon innenfor det sivile samfunn, og ikke en politisk institusjon i snever forstand: den offentlige sfæren.” Denne sfæren er internt forbundet med normativ politisk teori i kraft av å være et medium for politisk rettferdiggjørelse i begge ender av beslutningsprosessen. Forst bygger her på Habermas’ idé om diskusjonsnettverk innenfor mindre offentligheter, som uformelle sammenslutninger eller sosiale bevegelser, og innenfor den overgripende, allmenne offentligheten. I disse diskusjonsnettverkene skapes og formes grunner, før de omdannes til kommunikativ makt i formelle demokratiske prosedyrer som parlamentarisk debatt og politiske høringer. Habermas beskriver disse prosedyrene som ’sluser’ som offentlighetens meningsdannelse må passere, for endelig å kunne ’beleire’ (tysk: belagern) det politiske systemets sentrum og dermed influere den administrative maktdannelsen. Forst understreker også betydningen av offentlighetens rolle i kontrollen av disse deliberative prosedyrene og i den kritiske diskusjonen av beslutningene de resulterer i, særlig med henblikk på muligheten for at bestemte grunner har blitt oversett eller ikke tatt hensyn til på en tilstrekkelig eller adekvat måte.

Problemet med teorien om deliberativ nettverksstyring i EU er at den opererer med et begrep om offentlighet som er inadekvat i både samfunnsteoretiske og normative termer, og som derfor heller ikke kan fylle den kritiske funksjonen som Habermas tilskriver den.

Etterlysningen av deliberasjonens moralske dimensjon, som vi finner artikulert både hos Forst og Eriksen, er viktig fordi den knytter demokratisk politikk til borgernes meningsdannelse i en overgripende, offentlig sfære. I et moralsk perspektiv er deliberasjon en prosess for utveksling av argumenter om hva som er riktig, i betydningen av et resultat som kan aksepteres av alle potensielt berørte. Det betyr at viljesdannelsen kvalifiseres med hensyn til hva alle kan være enige om, og ikke hva som er universelt eller rasjonelt gyldig. Som nevnt ovenfor forutsetter dette et system av rettigheter som garanterer både lik rett til deltakelse for hvert individ og ansvarliggjøring av beslutningstakerne overfor offentligheten, forstått som en arena for prøving og kritikk av grunner. Den offentlige sfæren er den kommunikative maktens opprinnelsessfære og kilde. Som Forst påpeker er det her grunnene oppstår og formes på bakgrunn av tematiske perspektiver, informasjon, argumentasjon og ikke minst protest mot beslutninger og strid mellom grupper om definisjoner, dominante diskurser, perspektiver og krav. Den er grunnlaget for en radikaldemokratisk viljesdannelse som i følge Habermas er selve forutsetningen for at rettsstatens prinsipper og prosedyrer skal kunne utvikle seg i tråd med rettsstatens egen normative selvforståelse. Det er forankringen av den demokratiske

prosedyren i samspillet mellom det parlamentariske systemets sterke offentligheter og de svake, meningsdannende offentlighetene i dette systemets periferi, som knytter den demokratiske rettsstaten til rasjonaliseringen av livsverden. Offentligheten er et medium for politiske initiativ, og en ikke-deformert, autonom offentlighet er en forutsetning for effektiv samfunnsmessig frihet som best kan forstås som en effektiv 'kapasitet til å begynne' i Arendts forstand. Uten en slik effektiv kapasitet eksisterer det heller intet grunnlag for radikaldemokratisk viljesdannelse. I følge Habermas' diskursteori formidler retten mellom diskurs og demokrati ved å institusjonalisere diskursprinsippet i formelle demokratiske prosedyrer og offentlig, uavhengig meningsdannelse - sikret gjennom sivile grunnrettigheter. Rettens fundamentale status i diskursteorien er begrunnet i dens potensielle evne til å institusjonalisere prosedyrene som garanterer for diskursteoriens prinsipper. Det er kjernen i tesen om at legitimitet må hentes ut av legalitet når den politiske makten, som av funksjonelle grunner antar rettslig form innenfor moderne statsdannelser, må omstilles fra et religiøst til et sekulært grunnlag. Når retten på denne måten formidler mellom diskurs og demokrati, formidler den som allerede nevnt mellom livsverden og system, mellom uformelle handlingsområder som reproduseres gjennom kommunikativ handling og formelt organiserte handlingsområder styrt av en instrumentell fornuft.

Den moralske verdien av deliberasjon kan knyttes til offentligheten på den måten at borgerne, eller folket, kan utøve sin suverenitet der uten å være opplyste og uten å måtte kvalifisere argumentene sine. De utøver den snarere i kraft av sin status som moralske personer med krav på respekt, og følgelig med en moralsk rett til begrunnelse. Offentligheten er derfor en viktig motvekt mot *epistokratiet* som i følge R. Schmalz-Bruns er bygget inn i det deliberative polyarkiet, fordi problemløsning knyttes til en uavhengig kognitiv standard som 'måler' kvaliteten på beslutningene. Hva vi trenger er en epistemisk redegjørelse for den moralske verdien av demokratiske prosedyrer. Den tar utgangspunkt i at demokrati og moral forenes i en begrunnelsespraksis hvor deltakerne tar gjensidig stilling til, og begrunner, kritiserbare gyldighetskrav som vel og merke har et *kognitivt* innhold. Det er dette som gjør politisk beslutningstaking avhengig av offentlig diskusjon, og dermed til noe mer enn stemmetelling eller kasting av kron og mynt.

On the other hand, we should also understand the reason why democracy cannot simply admit for an idea of truth that is independent of the normative principle of equal and inclusive participation. The argument is easy and straightforward: We should be aware of the dangers of *epistocracy* and we should be sensitive to the

dangers of inequality resulting from “correctness theories” of political decision-making.²³³

Den moralske verdien av deliberasjon kan altså knyttes til offentligheten som den viktigste institusjonelle forutsetningen for et deliberativt demokrati som er fundert i den moralske retten til begrunnelse. Nå er offentligheten en sfære innenfor livsverden, og grunnleggende sett er den politiske offentlighetens kommunikasjonsnettverk og de formelle demokratiske prosedyrene et medium for prosesser for innbyrdes forståelse. Selvorganiserende, autonome offentligheter danner selve møtepunktene mellom det politiske systemet og livsverden. De er således også viktige media som formidler mellom den politiske integrasjonen, som foregår gjennom de demokratiske prosedyrenes legitimerende kraft, og den allmenne sosiale integrasjonen i livsverden som foregår gjennom kommunikativ handling. I dette perspektivet er rekonstruksjonen av de ’subjektløse’ kommunikasjonene innenfor og utenfor det parlamentariske komplekset en integrert del av ”ansatsen til en rekonstruktiv samfunnsvitenskap som holder fast ved begrepet om kommunikativ fornuft.”²³⁴ Dette fornuftsbegrepet representerer en intersubjektivitet på et nivå som er tilstrekkelig abstrakt for at sammenhengen mellom de kognitiv-instrumentelle, moralsk-praktiske og estetisk-ekspressive momentene som bestod innenfor rammen av livsformer og hverdagspraksiser som ennå ikke var rasjonaliserte, kan videreføres på en tvangsfri, ikke-repressiv måte innenfor en posttradisjonell hverdagspraksis.

7.4 Utdifferensiering og reintegrasjon

La oss nå plassere det epistemiske argumentet for den moralske verdien av deliberativt demokrati, fundert i et system av rettigheter som sikrer lik mulighet for deltakelse i formelle og uformelle deliberasjoner, inn i Habermas’ rekonstruktive samfunnsvitenskap. Da får det epistemiske argumentet for demokrati en ny og utvidet betydning. I den grad beslutninger som berører borgerne på ulike livsområder må rettferdiggjøres overfor de berørte, øker omfanget av prosesser for innbyrdes forståelse mellom beslutningstakere og andre personer innenfor politikk og administrative profesjoner. På den måten kan spesialiserte innsikter fra ekspertkulturer innenfor det politisk-administrative systemet – fra de ’problemløsende offentlighetene’ i Cohen og Sabels forstand – bli tema for et diskuterende publikum og dermed gjøres meningsfulle innenfor livsverden. Når det deliberative demokratiet på denne

²³³ Schmalz-Bruns (2005): 65

²³⁴ Jfr. Habermas (1992): 19

måten betraktes som en institusjon for kritisk formidling, synliggjøres en epistemisk dimensjon ved den deliberative prosessen – forstått som en argumentasjonspraksis for kritikk og begrunnelse av gyldighetskrav – som knytter den til rasjonaliseringen av livsverden. Denne prosessen har jo, som vi husker, en paradoksal side. På den ene siden resulterer den i en differensiering av kognitiv-instrumentelle, moralsk-praktiske og estetisk-ekspressive momenter og en påfølgende dannelse av adskilte verdisfærer som vitenskap, moral og rett, og kunst, noe som ikke minst henger sammen med den betydelige veksten i kunnskap som den kulturelle moderniteten innvarsler. Samtidig differensieres erkjennelsesprosessen differensieres i problemløsende diskurser for sannhets- og rettferdighetsspørsmål over en akse for læreprosesser, i spesialisert kritikk av estetiske uttrykk over en verdensopplattendes akse.

Diese Wissenssysteme von Kunst und Kritik, Wissenschaft und Philosophie, Recht und Moral haben sich umso weiter von der Alltagskommunikation abgespalten, je strikter und einseitiger sie sich auf jeweils eine Sprachfunktion und einen Geltungsaspekt einließen... Erst die Modalitäten des Austauschs zwischen diesen Wissenssystemen und der Alltagspraxis entscheiden [darüber], ob sich die Abstraktionsgewinne destruktiv auf die Lebenswelt auswirken.²³⁵

På den andre siden åpner også denne differensieringen og spesialiseringen en utvikling der elitære ekspertkulturer spaltes fra sammenhengene innenfor kommunikative hverdagspraksiser, med kulturell utarming av livsverden som en indirekte konsekvens. Diskusjonen om det deliberative demokratiets epistemiske og moralske verdi må i dette perspektivet utfylles med et begrep om deliberasjonen som prinsipp for kritisk formidling mellom ekspertkulturene og den kommunikative hverdagspraksis i livsverden. For uten denne formidlingen går en *annen* og helt nødvendig abstraksjonsprosess i stå, nemlig den som består i at konkrete, partikulære livsformer og allmenne, abstrakte livsverdensstrukturer skilles fra hverandre. Dette skjer i den grad reproduksjonen av livsverden ikke lenger kan føres tilbake til en normativt tilskrevet enighet, men er henvist til aktørenes tolkninger og situasjonsdefinisjoner i prosesser for innbyrdes forståelse. Gjennom kommunikativ handling bidrar talehandlingenes proposisjonale, illokusjonære og intensjonale komponenter til en likevektig reproduksjon av fortolkninger mot en bakgrunn av kulturelle vitensforråd, solidaritet gjennom legitime ordninger, og språk- og handlingskompetanser. Dette setter subjektet i stand til å delta i prosesser for innbyrdes forståelse og utvikle og beholde en personlig identitet gjennom vekslende interaksjonssammenhenger. Abstraksjonen av form fra

²³⁵ Habermas (1985): 393-4

innhold, som finner sted i kommunikativ handling, muliggjør samtidig formene for refleksivitet, universalitet og individualitet som kjennetegner den kulturelle moderniteten. Kulturen blir refleksiv, verdier og normer generaliseres og de sosialiserte subjektene individueres. Disse rasjonalitetsmomentene reproduseres og forsterkes under betingelsene til et stadig videre og stadig finere spunnet nett av språklig intersubjektivitet.

Rationalisierung der Lebenswelt bedeutet Differenzierung und Verdichtung zugleich – die Verdichtung der schwebenden Textur eines Gespinnstes aus intersubjektiven Fäden, welches die immer schärfer ausdifferenzierte Bestandteile der Kultur, der Gesellschaft und der Person gleichzeitig zusammenhält.²³⁶

Slike passasjer viser både sårbarheten og den skjøre likevekten som kjenntegner rasjonaliserte livsverdener. I tillegg reproduseres de gjennom diskontinuerlige og risikable midler som fallibilismen ved kulturelle overleveringer, den abstrakte universalismen som er innebygget i diskursive prosedyrer for viljesdannelse og sosialisering gjennom individualisering. I Habermas' intersubjektivistisk anlagte samfunnsteori utgjør "livsverdener... midtpunktet både i hverdagens kommunikative praksiser av ansikt-til-ansikt karakter og i utvidede kommunikasjonsnettverk. Fra deltakernes synsvinkel utgjør deres livsverden den bakgrunn som muliggjør kommunikativ handling."²³⁷ Desto viktigere blir det for ham å vise hvordan allerede den materielle reproduksjonen av livsverden truer likevekten mellom dens egne, differensierte komponenter. Teorien om kommunikativ handling må også kunne forklare hvordan moderniteten preges av at markedøkonomiens og statsadministrasjonens funksjoner flettes sammen, selvstendiggjør seg overfor livsverden som en form for normfri sosialitet, og stiller sine egne systembegrunnede imperativer opp mot livsverdens fornuftsgrunner. Talehandlinger forblir bundet til bakgrunnskunnskapen i en alltid intuitivt present livsverden; samtidig er de forbundet med en dissensrisiko som skapes av gyldighetskravenes dobbelte negasjon. Dette begrenser livsverdens evne til å frambringe økt grad av koordinering gjennom innbyrdes forståelse. Styring av komplekse funksjonssammenhenger innenfor den materielle reproduksjonen forutsetter derfor at det naturlige dagligspråket avlastes gjennom kunstige språk som fungerer uavhengig av intersubjektivitetsstrukturene i livsverden: materielle funksjoner trenger per se ikke å tilfredsstilles gjennom kommunikative handlinger. Denne utdifferensieringen av to funksjonssystemer fra samfunnskomponenten i livsverden er helt nødvendig for at samfunnsmedlemmenes materielle behov kan tilfredsstilles. Problemet er at

²³⁶ Habermas (1985): 400

²³⁷ Habermas (1999): 73

det økonomisk-administrative systemet intervensjoner i livsverdens private og offentlige sfærer gjennom den moderne velferdsstatens to komplementære roller, klient og statsborger. Byråkratisk ekspertise overtar problemløsning i privatsfæren, og når markedsløsninger erstatter politiske løsninger, erstattes legitimering gjennom 'input' med legitimering gjennom 'output'. Vekten ligger i å produsere funksjonelle og effektive, ikke demokratisk legitime, løsninger. I den grad det herskende globale regimet presser fram en samfunnsmodell som ifølge Habermas bygger på en politisk doktrine som kjøper seg markedsfrihet mot mindre demokrati, og reduserer statsborgerskap til markedsborgerskap, representerer det nettopp en koloniserende intervensjon i livsverdens sosiale reproduksjon. Grunnen er at den politiske integrasjonen, som fullbyrdes gjennom det demokratiske statsborgerskapet, jo er en del av den allmenne sosiale integrasjonen av livsverden som fullbyrdes gjennom normer, verdier og innbyrdes forståelse.

At reproduksjonsprosessen i livsverden på denne måten tvinges til å veksle fra naturlige og rike til kunstige og utarmede språk – penger og makt – kan avleses i krisetendenser i livsverden som meningstap, anomi og psykopatologier. Men dette er bare symptomer på at rasjonaliseringen av livsverden blir hemmet av et system som produserer eksterne virkninger i andre livssfærer enn den materielle. Nå kan vi i følge Habermas ikke forvente at den statlige sentralmakten umiddelbart fanger opp kriseerfaringene og setter inn tiltak for å begrense dem, etter som staten selv langt på vei har blitt et mediestyrt funksjonssystem. Her ligger noe av begrunnelsen for at Habermas velger en intersubjektivistisk tilnærming til idéen om et samfunn som påvirker seg selv. Samfunnets delvise systemkarakter og samfunnsprosessenes komplekse og kontingente karakter umuliggjør forestillingen om et politisk fellesskap som et makrosubjekt. På bakgrunn av en forestilling om felles eller overlappende livsverdener bør et demokratisk, politisk fellesskap som iakttar og påvirker seg selv, beskrives som et arrangement av institusjonaliserte diskurser. Det som særmerker Habermas' deliberative demokratimodell er imidlertid at det diskursive nettverket av lovgivningsprosedyrer, politikkutvikling og administrativ implementering knyttes sammen med de uformelle kommunikasjonsstrømmene i en større politisk offentlighet. Offentligheten er nemlig den siste samfunnssfæren hvor et helhetsfokus fremdeles er mulig.

Den diffusen, aber noch gesamtgesellschaftlich fokussierten Meinungs- und Willensbildungsprozessen einer allgemeinen Öffentlichkeit tritt ein über die Horizonte der Lebenswelt hinausgewachsenes und selbständig gewordenes Funktionssystem gegenüber, das sich gesamtgesellschaftlichen Perspektiven

verschließt und seinerseits die Gesamtgesellschaft nur noch aus der Perspektive eines Teilsystems wahrnehmen kann.²³⁸

Hvis demokratiet skal kunne fungere som demning mot inngrepene fra systemimperativene, og samtidig kontrollere utvekslingsforholdet mellom livsverden og system er det avhengig av impulser fra en ikke deformert livsverden. Det krever en endring av forholdet mellom innbyrdes forståelse og handlingsområder styrt av penger og makt. Dette er et avgjørende punkt i teorien om system og livsverden. Autonome offentligheter henter nemlig sin styrke fra ressurser som stammer fra vidtgående rasjonaliserte livsverdener – fra verdens- og selvfortolkningspotensialet i vitenskap og filosofi, fra opplysningspotensialet i universalistiske retts- og moralforestillinger og fra radikale erfaringer i den estetiske moderniteten. Men i den grad vitenskapelige, normative eller estetiske ekspertkulturer kapsler seg inn og spaltes fra den kommunikative hverdagspraksisen, utarmes disse kognitive potensialene i livsverden. Dermed svekkes også de selvorganiserende offentlighetenes evne til å utvikle en fallibilistisk, universalistisk og subjektivistisk diskusjonskultur, tuftet på grunn- giving, som må til for å danne en offentlig mening. Og bare en fritt dannet og diskursivt formidlet offentlig mening kan fremme et radikaldemokratisk 'herredømme' gjennom grunner. Det kan imidlertid også tenkes at i den utstrekning offentligheten kan være en arena der innsiktene fra ekspertkulturene fortolkes og gjøres forståelige for deltakere i ulike foreninger, organisasjoner og fora, så vil livsverden kunne revitaliseres gjennom slike prosesser for innbyrdes forståelse. Den epistemiske verdien ved deliberasjon vil i så fall bestå i at den grunnlovssikrede retten til å forsamle og ytre seg i den offentlige sfæren vil kunne bidra til at det kognitive innholdet som stammer fra de ulike kulturelle verdisfærene, og som er bearbeidet og formidlet gjennom ekspertkulturene som institusjonaliserer dem, kan formidles i sine ulike dimensjoner innbyrdes, og med den kommunikative hverdagspraksisen.

Derfor er det betegnende at arkitektene bak den direkte-deliberative modellen, en modell som forespeiler oss en utvikling av EU i retning av et regulerende system for problemløsning, så bastant avviser Habermas' idé om et republikansk Europa med konstitusjonelle rettigheter, felles politisk kultur og en europeisk offentlig sfære. Det er i ikke desto mindre overraskende når en tenker på potensialet for ulike varianter av scientisme, teknokrati og epistokrati som må være innebygget i en modell som foreskriver deliberasjon som "intelligent problemløsning i forhold til en kognitiv standard", og som langt på vei har nedfelt seg i institusjoner som den

²³⁸ Habermas (1985): 420

åpne samordningsmetoden og Komitologi. På bakgrunn av Habermas' analyse av rasjonaliseringen av livsverden, karakterisert av differensiering og formidling, er det naturlig å betrakte denne modellen for styring gjennom transnasjonale nettverk av komitéer, organisasjoner og fora, som en konsekvens av, eller et uttrykk for, utdifferensieringen av kulturelle verdisfærer med et spesialisert, kognitivt innhold, ordnet etter spesifikke gyldighetskrav og en intern logikk. Habermas viser jo i sin utlegning av denne prosessen til nettopp det problemløsende potensialet i spesialiserte diskurser for spørsmål om henholdsvis sannhet og rettferdighet. Det som mangler i den direkte-deliberative modellen er ikke bare et begrep om formidling mellom ekspertkunnskapen og hverdagspraksis, men et kritisk perspektiv på maktbalansen mellom de tre mediene for samfunnsmessig integrasjon – solidaritet, penger og makt, - som Habermas etterlyser, og mener kun sikres gjennom radikaldemokratisk skapt og rettslig formidlet menings- og viljesdannelse. Det er ikke nok å satse på rendyrking av kognitiv-instrumentell og moralsk-praktisk rasjonalitet og av estetisk-ekspressiv kritikk. Vi må også spørre hvilke institusjoner eller fora kan fylle den *kritiske* funksjonen som ligger i gjensidig formidling av erfaringer og innsikter mellom ekspertkulturer og hverdagskulturer.

Cohen og Sabel er kritiske til en antakelse som ligger til grunn for euroføderalismen. Den tar utgangspunkt i at "den økende kompleksiteten og diversiteten i den Europeiske Union vil bringe den offentlige debatten til å fokusere mer på saker som angår prinsipper for sameksistensen til frie og like borgere, og mindre på faktiske situasjoner... Hva mer er, etter hvert som euro-føderasjonen endres fra å være en samling funksjonelt spesifiserte organer for problemløsning til å bli en genuin politisk føderasjon, så vil deliberasjonen fokusere mer på føderasjonens overordnede prinsipper og verdier, og mindre på konkret politikk."²³⁹ Hvorvidt politikken endrer seg i den ene eller andre retningen er naturligvis et empirisk spørsmål, men i et normativt perspektiv er det følgende å si til deres innvending: EU har for lengst overskredet mandatet for en organisasjon for løsning av medlemsstatenes tekniske og økonomiske problemer og tar nå beslutninger som berører medlemsstatenes og borgernes identiteter og interesser, dvs. unionen har utviklet seg i overnasjonal retning. Eriksen har pekt på hvordan rettslig regulering av risiki av den typen vi finner i EU reiser fundamentale normative spørsmål knyttet til omfordeling og kollektiv identitet – spørsmål som må håndteres gjennom institusjoner for deliberativ konflikthåndtering. Problemløsning av teknisk-økonomisk art,

²³⁹ Cohen and Sabel (2003): 360

legitimert gjennom gjensidig nytte og Pareto-optimalitet, vil ikke fungere i normativt henseende når slike spørsmål står på dagsorden. ”I et deontologisk, kantiansk perspektiv er en norm gyldig når den kan rettferdiggjøres i perspektivet til enhver person som er berørt av den.”²⁴⁰ Diskursteorien formulerer dette som at bare de normer er gyldige som kunne anerkjennes av berørte parter etter deltakelse i en rasjonell diskurs, dvs. under forutsetninger av offentlighet, likebehandling, oppriktighet og tvangsfrihet. Cohen og Sabel mener også at et større fokus på overordnede prinsipper og verdier, på bekostning av ’konkret politikk’, er en direkte forklaring på det de kaller ’den offentlige sfære-teorien’ og dens skarpe skille mellom:

an arena of public deliberation that confines its attention to and fixes the content of broad goals and priorities, and administrative agencies that, in the ideal case, faithfully implement those goals by choosing effective means to their achievement.²⁴¹

Med dette skillet, og idéen om både en bredere artikulering av en offentlig vilje og en tett forbindelseslinje mellom denne viljen og en rent teknisk beslutningstaking, mener de at ’den offentlige sfære-teorien’ bare vil bidra til en ytterligere avstand mellom hva som forventes av ’teknikerne’ og hva de faktisk er i stand til å levere.

More concretely, with EU political deliberation now so concentrated in regulatory processes that involve substantial elements of delegation, and thus lying beyond the reach of conventional legislative oversight, the public sphere conception is so far removed from evolving practice that it cannot serve as a guide to reform.²⁴²

Avstanden mellom teori og virkelighet som utmales i denne formuleringen viser først og fremst at begrepet om den offentlige sfæren ikke bare henviser til en empirisk størrelse, men også til et ideal, og det er vanskelig å se hvorfor avstanden mellom ideal og virkelighet skulle være en innvending mot idealet – så lenge det finnes grunner som kan understøtte gyldigheten av det. Og disse grunnene taler snarere for å stille spørsmålstegn ved en modell for transnasjonal deliberativ legitimering gjennom problemløsning som, på grunn av modellarkitektenes iver etter å demonstrere markedsimplementeringens problemløsende potensiale, i betydelig grad underteoretiserer spenningsforholdet mellom demokrati og kapitalisme som blir så tydelig innenfor transnasjonale institusjoner som EU. En grundig analyse og forklaring

²⁴⁰ Eriksen (2004): 20

²⁴¹ Cohen and Sabel (2003): 361

²⁴² Cohen and Sabel (2003): 362

av dette spenningsforholdet finner vi i Habermas' samfunnsteori. Noe av styrken med begrepene om system og livsverden ligger i deres potensiale for rekonstruksjon av prosesser for både diakron og synkron differensiering, og for å identifisere hvor det er behov for formidling. En kritikk av Habermas' 'teori' om den offentlige sfæren som bygger utelukkende på empiriske argumenter, treffer ikke målet fordi den offentlige sfæren ikke bare betegner en empirisk-sosiologisk størrelse, men også et normativt begrep som utgjør en viktig byggestein i modellen for deliberativ politikk. Offentlighetens relevans for samfunnet som *helhet* gir den en naturlig plass innenfor rammen av Habermas' kritiske samfunnsteori, nærmere bestemt som en sfære som formidler mellom systemene og livsverdens private sfære.

In komplexen Gesellschaften bildet die Öffentlichkeit eine intermediäre Struktur, die zwischen dem politischen System einerseits, den privaten Sektoren der Lebenswelt und funktional spezifizierten Handlungssystemen andererseits vermittelt.²⁴³

For Habermas er det et viktig poeng at den offentlige sfæren får impulser og innspill fra statsborgere som videreformidler sine private erfaringer og sin livshistoriske bearbeiding av samfunnsproblemer, og det er – som han selv påpeker med henvisning til sitt tidlige arbeid – symptomatisk at når en moderne borgerlig offentlighet først oppstår på 16- og 1700-tallet, så gjør den det i form av ”en sfære der privatfolk samles til publikum.”²⁴⁴ Dette kan forklare hvorfor Habermas legger så stor vekt på den offentlige sfærens grunnlovsrettslige forfatning. En ubeskadiget og uavhengig privatsfære, beskyttet gjennom en grunnlovssikret rett til privatliv og andre sivile rettsgarantier, er en forutsetning for et autonomt sivilt samfunn. Det er ikke bare den offentlige autonomiens kommunikative frihet som må sikres rettslig. Den kommunikative handlingstypens sosialintegrative kraft må også beskyttes innenfor private livsområder. Samspillet mellom privatsfæren og offentligheten henger sammen med at aktørene inngår i rollen som private klienter i funksjonelt spesifiserte delsystemer og i rollen som statsborgere som deltar i demokratisk viljesdannelse. ”*Samfunnsmedlemmene...* er spesielt eksponert for kravene fra, og manglene ved... funksjonelle systemer som svikter.” Innenfor familiens, vennekretsens, nabolagets, arbeids- og kollegiefellesskapets livsverdener bearbeides slike erfaringer av svikt og mangler først privat. ”Disse tette samhandlingsnettverkene... er imidlertid knyttet til den offentlige sfæres kanaler på en slik måte at de romlige strukturene for samhandling ansikt til ansikt utvides og abstraheres, uten å

²⁴³ Habermas (1992): 451

²⁴⁴ Habermas (1992): 442-3

ødelegges. Den offentlige sfære kan følgelig få sine impulser og innspill fra *statsborgere* som videreformidler sin private opplevelse av samfunnsproblemer.”²⁴⁵ Offentligheten har derfor en dypere og mer radikal funksjon enn bare å være ”an arena of public deliberation that confines its attention to and fixes the content of broad goals and priorities”. Den fungerer som klangbunn for problemerfaringer i samfunnet som helhet.

Die politische Öffentlichkeit kann ihre Funktion, gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen und zu thematisieren, freilich nur in dem Maße erfüllen, wie sie sich aus den Kommunikationszusammenhängen der *potentiell Betroffenen* bildet. Sie wird von einem Publikum getragen, das sich aus der Gesamtheit der Bürger rekrutiert. In der Stimmenvielfalt dieses Publikums ertönt das Echo von lebensgeschichtlichen Erfahrungen, die gesellschaftsweit durch die externalisierten Kosten (und internen Störungen) der funktional spezifizierten Handlungssysteme verursacht werden.²⁴⁶

Slike belastninger akkumuleres i livsverden gjennom en form for antenner egnet til å fange opp private livshistorier til klienter som rammes av funksjonssystemenes svikt. Interessant nok hevder Habermas at det foruten religion, kunst og litteratur, bare er de private livsområdene som besitter et eksistensielt språk ved hjelp av hvilke, samfunnsmessig skapte problemer kan bli ’livshistorisk’ balanserte. ”Problemene som kommer til orde i den politiske offentligheten, blir først synlige i speilbildene til personlige livserfaringer, som en refleks av et samfunnsmessig lidelsestrykk.”²⁴⁷ Slik befester Habermas et inntrykk av den politiske offentligheten som et medium hvor innsikter fra problemløsende del-offentligheter og private livserfaringer med de samme problemene kan møtes og opplyse hverandre. Dermed kan kommunikasjonen og forståelsen øke og livsverden revitaliseres, eller i det minste styrkes. Dette er en forutsetning for at medlemmene av livsverdens offentlige sfære – statsborgerne – skal kunne utøve sin statsborger rolle slik, som Habermas uttrykker det, at de får en refleksiv innvirkning på sin egen rettslige status. I motsatt fall vet de ikke ordet av det før rettighetene deres er lagt inn under markedsborgerskapets funksjonelle imperativer. Teorier om deliberativt demokrati har potensiale til å forklare både nettverksstyring og deliberativ supranasjonalisme i EU. Habermas’ kritiske samfunnsteori utfyller en rendyrket deliberasjonsteoretisk forklaring på en utmerket måte ved å knytte deliberasjon til en normativ modell for det politiske kretsløpet som står i forbindelse med samfunnet som helhet.

²⁴⁵ Habermas (1992): 442

²⁴⁶ Habermas (1992): 441

²⁴⁷ Habermas (1992): 441-2

Konklusjonen blir at deliberasjon kan åpne for kritisk formidling mellom ekspertkulturene i EU, og mellom ekspertkulturene og en europeisk livsverden. Det er noe av denne avhandlingens siktemål å belyse hvordan demokratiet, forankret i den offentlige sfæren, kan betraktes som en institusjonalisert praksis hvor innsikter fra vitenskapelige, normative og estetiske ekspertkulturer kan gjøres relevante, en praksis som må garanteres gjennom et system av rettigheter. Politisk *integrasjon* mellom statene i Europa, meislet ut gjennom en forfatningsgivende praksis som tar en europeisk normativ selvforståelse som forbilde – i kontrast til en global sosial modell som avviker denne selvforståelsens parametre for en ikke-forfeilet livsform: en refleksiv velferdsstat som er følsom for eksklusjonsprosesser og anerkjennelse av kulturelle livsformer, egalitære sosiale strukturer og en 'sosialdemokratisk' modell som balanserer markedets krav mot inkluderende, demokratiske beslutningsprosesser – forutsetter derfor en pågående prosess for *reintegrasjon* av det adskilte kognitive innholdet og de tilsvarende rasjonalitetstypene i modernitetens ulike verdisfærer. Deres vektlegging av deliberativ teori til tross – teorier om transnasjonal styring og deliberativt polyarki – også kalt teorien om refleksiv rett – ser ut til å mangle analytiske redskaper til å kunne gripe den offentlige sfærens sentrale og uomgjengelige funksjon i en slik prosess for reintegrasjon hvor særlig det prekære forholdet mellom ekspertkulturene og den kommunikative hverdagspraksis i ulike, men overlappende, europeiske livsverdener står i sentrum. Ut av bildet forsvinner også betydningen av slike revitaliserte livsverdener for en vital politisk kultur som sørger for at kommunikasjonsstrukturene i offentligheten er intakte, og som nærer del-offentlighetenes selvorganiserende og autonome kraft. Stikkordet for en slik politisk kultur er uavhengig samfunnskritikk og protest mot funksjonssystemer som krysser grensen for sin autopoietiske logikk og overfører dens funksjonskrav til livsverden. Er det noe det europeiske politiske prosjektet trenger dersom det skal lykkes i det pågående forsøket på å løfte seg selv opp fra et europeisk fellesmarked, dandert med en overfladisk symbolpolitisk idé om 'felles europeiske verdier' som, viser det seg, er umulig å skille fra verdiene i en vestlig, universalistisk idé om 'human rights and democracy' med global innflytelse, så er det denne evnen og kraften til kritikk og selvkritikk som er nødvendig for å holde den instrumentelle rasjonalismens hegemoni og infiltrering av politikken på avstand. Og Habermas mener at Europa

forstått mer som en spesifikk variant av moderniteten enn en geografisk region, nå har muligheten til å, ut fra sin egen normative selvforståelse og sine egne tradisjoner og kognitive læringsprosesser, å sette kursen mot en annen modernitet. Europa har, ulikt de gamle imperiene, fått sin andre sjanse i historien. Moderne og komplekse samfunn må hente sin

kritiske og selv-kritiske kraft fra sine egne tradisjoner, filtrert gjennom en rasjonalisert livsverden. I siste instans må de hente kraften fra de bedre argumenter, som i sin tur formes til grunner innenfor en kritisk offentlighet, gjennom en demokratisk innflytelse oversettes til rettens formale språk og til slutt formidles til de selvopprettholdende funksjonssystemene. Først da kan:

Die sozialintegrative Kraft der Solidarität, die nicht mehr aus Quellen des kommunikativen Handelns allein geschöpft werden kann, ...sich über weit ausgefächerte autonome Öffentlichkeiten und rechtsstaatlich institutionalisierte Verfahren der demokratischen Meinungs- und Willensbildung entfalten und über das Rechtsmedium auch gegen die beiden anderen Mechanismen gesellschaftlicher Integration, Geld und administrative Macht, behaupten können.²⁴⁸

Dette betyr i siste instans at selv om deliberasjon kan forklare mye av problemløsningen i EU-systemet, så følger det ikke av dette at EU blir stadig mer demokratisk. Problemløsning og eksperimentell deliberasjon med direkte deltakelse av borgere og brukere kan forklare den pågående politiske systembyggingen på overnasjonalt nivå, men ikke nødvendigvis løse det langt vanskeligere og normativt presserende problemet med hvordan selvstyringsmekanismene innenfor staten og økonomien kan gjøres sensitive overfor de målbevisste resultatene av en radikaldemokratisk viljesdannelse.²⁴⁹ Hvis denne viljesdannelsen bygger på prosesser for innbyrdes forståelse i ikke deformerte offentlige og private sfærer i en rasjonalisert livsverden, går Bohmans republikanske løsning på problemet med juridifisering heller ikke langt nok. Det vil si, den gir en løsning på juridisk dominans, målt ut fra (den vanskelig oversettelige) standarden democratic non-domination', men ikke på det problemet som består i at spesielt to problemløsende funksjonssystemer som har utviklet seg i løpet av den samfunnsmessige rasjonaliseringsprosessen, det kapitalistiske økonomiske systemet og den moderne staten, dominerer de andre verdisfærene og henviser dem til en defensiv og presset tilværelse i sine egne systemperiferier. En slik løsning måtte nemlig klargjøre det nøyaktige forholdet mellom Bohmans 'kooperative og polysentriske rammeverk' for demokratisk, eksperimentell problemløsning, og det akutte problemet som består i at juridifiseringen er knyttet til epistemiske og normative ekspertkulturer uten kommunikasjon med 'vanlige' mennesker og dermed uten forbindelse med den kommunikative hverdagspraksisen innenfor overlappende europeiske livsverdener.

²⁴⁸ Habermas (1992): 363

²⁴⁹ Habermas (1985): 423

En slik løsning krever at vi forlater, eller i det minste utvider, den regulerende, polysentriske modellen for problemløsning og sikter inn mot et konstitusjonelt, demokratisk system med grunnlovsfestet statsborgerskap som sikrer alle like muligheter til utøvelsen av privat og offentlig autonomi, dvs. sikrer deres status som uavhengige og likeverdige borgere som deltar i rettferdiggjøringen av beslutningene i prosesser for grunn-giving og kritisk drøfting i uformelle og formelle offentlige debatter. Vi har tidligere sett hvordan Habermas knytter et republikansk system av rettigheter på europeisk nivå til noen forestillinger om hva som gjør den europeiske moderniteten til noe forskjellig eller spesifikt i forhold til andre realiserte videreutviklinger av moderniteten. Enhver forfatning må situeres i en historisk-kulturell kontekst, og han identifiserer faktisk en felles historisk horisont som européere allerede befinner seg innenfor. Innenfor denne horisonten finner Habermas spesifikt europeiske erfaringer av spenninger, spaltninger og katastrofer som etter hvert ble drivkraften bak refleksjon, desentrering og selvkritikk. Resultatet av denne læringsprosessen har vært vellykkede former for sosial integrasjon som har preget den europeiske modernitetens normative selvforståelse. Et europeisk politisk prosjekt står slik sett i en særstilling, mener han, fordi det kan bygge på en allerede eksisterende egalitær universalisme som vil lette overgangen til de utfordrende anerkjennelseskrav som et slikt prosjekt uunngåelig reiser. Velferdsstaten og arbeidslivets kollektive forhandlinger, fagforeninger, offentlige tjenester, rettigheter for kvinner og barn – alle disse prinsippene og ordningene skal ikke skapes på nytt *ex nihilo* slik tilfellet var i den nasjonale velferdsstaten, men snarere bevares gjennom en politisk innhenting av det indre, deregulerte markedet. I neste runde kan et republikansk EU med økt demokratisk legitimitet og handlingsevne bidra til å bevare den kollektive selvbestemmelsesretten som i lang tid har vært truet av den økonomiske globaliseringen. Habermas slår dessuten fast at den normative selvforståelsen har avstedkommet en ny fellsskapsbevissthet i EU som har nedfelt seg i det europeiske Charteret for menneskerettigheter fra 2000, og som i ettertid har blitt innarbeidet i grunnlovstraktaten. Charteret, som for øvrig blir sagt å øve innflytelse på EF-domstolens tolkninger, dets ikke-bindende status til tross, ”viser med sine sosiale bestemmelser ut over det økonomisk begrensede perspektivet” som ikke minst har preget denne domstolens tolkninger i saker som angår trykderettigheter for arbeidsmigranter.

Dersom vi tar utgangspunkt i Habermas’ forslag til begrunnelse av sosiale rettigheter i form av relativt bestemte forutsetninger for utøvelsen av privat og offentlig autonomi, så er det første spørsmålet vi må besvare i den aktuelle europeiske konteksten dette: hva er argumentet

for et politisk prosjekt i Europa? Interessant nok er de sosiale rettighetene selv en del av svaret, gitt deres sentrale stilling i den europeiske normative selvforståelsen som Habermas lar være retningsgivende i jakten på en historisk-kulturell kontekst for en fremtidig europeisk forfatning. De sosiale rettighetene fremstilles nå som en del av en egalitær universalisme som har nedfelt seg i universalistiske moral- og rettsforestillinger og institusjonaliserte former for meningsbrytning, kort sagt som forutsetninger for vellykkede former for sosial integrasjon. Den politiske forutsetningen for denne vellykkede integrasjonen er den kollektive selvbestemmelsesretten. Slik imøtekommer Habermas Zimmermann og Wagners betimelige påminning om at et risikabelt politisk prosjekt i Europa må ta utgangspunkt i noen avgjørende (indre eller ytre) utfordringer som de europeiske nasjonalstatene står overfor. Men hva er det denne selvbestemmelsen så å si skal forsvare? Mer enn bare å vise til viktigheten av å redde den kollektive selvbestemmelsesretten – et mål som er viktig nok, og som faktisk er noe av et standard-argument for en sterkere politisk integrert union i forskningslitteraturen – så må argumentet for et politisk prosjekt i Europa også ta utgangspunkt i en substansiell forståelse av dette kollektivet og dets politiske dimensjon. Hvis vi leser Habermas slik Zimmermann og Wagner gjør, så må en slik forståelse legge vekt på ikke bare den spesifikke varianten av moderniteten som vi finner i Europa, men også den spesifikke mening en videreføring av denne moderniteten kan sies å ha i en større, global kontekst. De to forfatterne formulerer denne mening i form av en omformulering av tesen om koloniseringen av livsverden hvor den koloniserende dynamikken lokaliseres i en nyliberal samfunnsmodell og en homogen, kommodifisert kultur *bortenfor* Europa, nemlig i overveiende grad i USA. De hevder disse koloniserende fenomenene har felles en instrumentell rasjonalisme som truer med å anta form av en 'selvstendig verdiorientering', og det er denne som i neste omgang eventuelt koloniserer partikulære kulturer. Denne lesningen er etter vår oppfatning i tråd med Habermas' Weber-inspirerte teori om samfunnsmessig rasjonalisering hvor særlig to institusjonaliserte sfærer, den kapitalistiske økonomien og den moderne staten, differensieres ut fra livsverden og begynner å virke tilbake på de andre sfærene i den gjennom de kunstige språkmediene penger og makt. Gjennom den rettslige organiseringen av disse to sfærene, som er strukturformende for det moderne samfunnet som helhet, institusjonaliseres én av de tre bevissthetsstrukturene i den kulturelle moderniteten, den kognitiv-instrumentelle rasjonaliteten. Dermed er scenen satt for den selektive rasjonaliseringsprosessen i moderniteten som er en nødvendig, om enn ikke tilstrekkelig, betingelse for tesen om koloniseringen av livsverden. Den spesifikke mening en videreføring av den europeiske varianten av moderniteten har, ligger i dette perspektivet i et oppdrag; nemlig å grunnlegge et politisk fellesskap gjennom et forfatningsprosjekt, forankret i

en europeisk normativ selvforståelse og en europeisk rasjonalisert livsverden, som med utgangspunkt i en felles, europeisk politisk kultur kan legge til rette for en politikk forankret i innbyrdes forståelse, hinsides de formålsrasjonelle overenskomstene som preger dagens regjeringsskonferanser i EU. Denne fortolkningen av et europeisk oppdrag i verdensmålestokk er derfor i overensstemmelse med Habermas' påstand om at demokratiet i vår moderne epoke ikke først og fremst yter motstand mot tyrannisk, personifisert eller kollektiv overmakt, og heller ikke mot dominans som skyldes fravær av en enhetlig suverenitet, slik Bohman forstår demokratiets rolle i EU. Skal demokratiet i Europa overleve må det lykkes i oppgaven med å opprette en demning som kan yte motstand mot systemimperativenes inntrengning på områder i livsverden – mot en instrumentell rasjonalisme som koloniserer europeiske, partikulære kulturer og uthuler den nasjonale velferdsstaten. En politisk filosofi for Europa bør derfor være noe annet og mer enn en normativ teori om rettferdighet og demokratiets universelle vilkår. Ikke fordi normativ teori ikke bør være en del av en slik filosofi, men fordi en rent normativ teori ikke er tilstrekkelig konkret til å kunne forstå og analysere den 'krisen' som Europa er rammet av og som bør informere både en europeisk politisk filosofi og et europeisk politisk design. En teori om rasjonalitet, med synkrone og diakrone rekonstruksjoner av prosesser for innbyrdes forståelse og utviklingen av kognitive bevissthetsstrukturer under moderniteten, viser seg å være langt mer egnet til å fylle en slik oppgave.

Som 'kriseteori', forankret i en historisk-kulturell kontekst, står Habermas' teori om kommunikativ handling – på tross av sine universalistiske aspirasjoner – i en filosofisk tradisjon som går tilbake til Husserl og som anser at den europeiske 'menneskeheten' og den spesifikt europeiske livsformen er rammet av en krise. Husserl ser denne krisen komme til uttrykk i en splittelse mellom de suksessrike vitenskapene som effektivt universaliserer kunnskapen sin gjennom en distanserende, objektiverende innstilling til verden på den ene siden, og en filosofi som ikke lykkes i å holde disse vitenskapene sammen på den andre siden. Den objektiverende innstillingen er uttrykk for en ensidig og misforstått form for rasjonalitet som nettopp finner sin suksessrike overføringsverdi i en distanse til verden på bekostning av forståelse.²⁵⁰ Zimmermann og Wagner finner en lignende form for krisetenkning i Adorno og Horkheimers kritiske teori, og hos post-strukturalistiske tenkere som Lyotard og Derrida. Ingen av disse forsøkene på å analysere og forstå krisen i den europeiske "menneskeheten" har imidlertid vært gjenstand for noe vellykket forsøk på en sosialfilosofisk eller politisk-

²⁵⁰ Zimmermann and Wagner (2002): 359

filosofisk oversettelse eller overføring. Kritisk teori kjennetegnes altså generelt av en krisediagnose bygget på observasjonen av en misforstått og ensidig rasjonalitet som kommer til uttrykk i en søken etter instrumentelt herredømme over verden og i en objektivierende innstilling. Diagnosen utvikles så videre til ulike former for teknologikritikk, kapitalismekritikk eller kritikken av den fullstendig administrerte verden. Men alle disse variantene av kritisk teori forenes også i en ”grunnleggende mangel... som gjør at de selv blir ensidige. Det som nesten er fullstendig fraværende er en grunnleggende politikk-kritikk, nærmere bestemt kritikk av en politikk, og av en tilsvarende visjon om samfunnet, som finner sitt sentrum i de politiske filosofiene som opererer i en lignende modus.”²⁵¹ Argumentet til Zimmermann og Wagner er at en kritisk teori som altså er informert av en filosofi om politikk og samfunn, må begynne med en kritikk av den politiske filosofien. Utgangspunktet er at siden de store demokratiske revolusjonene ved den politiske modernitetens begynnelse,

neither first philosophy, as argued by Husserl, nor social and political philosophy have been able to withstand the reinterpretation of the world in terms of an emphasis on instrumental rationality... and on individual autonomy. The latter was difficult to resist because of the valid commitment to autonomy in combination with difficulties in developing a viable political philosophy starting out from collectivist, or even intersubjectivist, assumptions.²⁵²

Nasjonalisme og sosialisme, som hadde en slik filosofi som målsetting, hadde nettopp sin svakhet i mangelen på et konsistent og troverdig forsvar for prinsippet om individuell autonomi. Konsekvensen er i følge forfatterne at etter Berlin-murens fall i 1989 har en kombinasjon av individualistisk liberalisme (fra Hobbes/Locke til Rawls) og teorien om rasjonelle valg (fra Hobbes til Becker) forsynt oss med en rettferdighetsteori og en handlingsteori som begge er avledet fra en ’misforstått’ filosofisk posisjon med utgangspunkt i en objektivierende distanse til verden.

Styrken med Habermas’ euro-republikanske filosofi er ikke bare at den har bygget inn i seg et kritisk perspektiv på kontraktfilosofiens individualistiske liberalisme. Med sitt grunnlag i teorien om kommunikativ handling representerer den selv en alternativ politisk filosofi som kombinerer diagnosen av en europeisk krise – som i Habermas’ versjon består i den ensidige utviklingen av en kognitiv-instrumentell rasjonalitet og dens dominans over andre sfærer

²⁵¹ Zimmermann og Wagner refererer her til Heidegger, Castoriadis og Adorno.

²⁵² Zimmermann and Wagner (2002): 360

gjennom utbredelsen av formelt organiserte handlingsområder – med et system av rettigheter som forener en rettslig garantert individuell autonomi med en offentlig, demokratisk selvbestemmelsespraksis.

La oss så vende tilbake til den europeiske normative selvforståelsen, og argumentet for et europeisk politisk prosjekt som Habermas avleder fra denne selvforståelsen: å forsvare den europeiske velferdsstatens historiske resultater under endrede globale betingelser. Bak dette argumentet ligger det en annen tolkning av tesen om koloniseringen av livsverden enn den som går ut på at retten trenger seg inn på, og formaliserer, livsverdens private sfære, og gjennom sine formale egenskaper undergraver en frihet den var ment å sikre. Under den økonomiske globaliseringens seiersgang tar koloniseringen form av at den europeiske velferdsstaten selv innordnes i den globaliserte markedøkonomien og underordnes dens funksjonskrav. Som vi har sett er den postnasjonale konstellasjonen karakterisert ved det M. Zürn har kalt inkongruens på både legitimeringssiden og konsekvenssiden av politiske beslutninger. Nasjonalstaten mister handlingsautonomi når den rammes av grenseoverskridende virkninger av beslutninger fattet av andre stater og som egne borgere derfor ikke har fått anledning til å påvirke og autorisere. Autonomien innskrenkes videre av at kretsen av de som deltar i beslutningsfatningene ikke sammenfaller med kretsen av de som berøres av vedtakene, eller av at koordineringsbehov som oppstår som konsekvens av økende interdependens dekkes av forhandlinger mellom representanter for statlige regjeringer. Sist, men ikke minst, mister staten kapasitet til en effektiv styring av den nasjonale økonomien på grunn av globale kapitalbevegelser i et uinnskrenket verdensmarked – en kapital som, på jakt etter gunstige investeringsmuligheter og spekulativ vinning, flykter fra skatteforpliktelser og krav om sosiale standarder. Til sammen skaper disse grenseoverskridende prosessene en tendens henimot at den nasjonale velferdsstaten tvinges inn i den nyliberale modellens 'trade-offs' mellom demokrati og markedfriheter. Det som gjør situasjonen kritisk for nasjonalstaten er at den i takt med demonteringen av legitimitetsgrunnlaget den er bygget på, vil være ute av stand til å føre en demokratisk politikk som kan motvirke de globaliserte markedskreftenes kolonisering av livsverden. Når retten formidler mellom diskursprinsippet og demokratiet kan den i egenskap av legitim rett fortolke og formidle budskap om systemenes eksterne virkninger i livsverden tilbake til systemet, takket være sitt abstrakte formspråk. Men i den grad forutsetningene for demokratisk selvbestemmelse smuldrer bort, legges også rettsmediet åpent for koloniseringen. Dermed kan ikke retten lenger garantere for at den form for solidaritet som springer ut av prosesser for innbyrdes forståelse, kan utvikle seg gjennom vidt

fordelte og mer eller mindre autonome offentlige sfærer og institusjonaliserte prosedyrer for demokratisk menings- og viljesdannelse, og på den måten styrke ikke bare den sosiale integrasjonen av livsverden, men også likevekten mellom solidaritet, penger og makt. Kjernen i denne krisen er at den demokratisk skapte retten står tilbake som det eneste medium som er i stand til å garantere for en slik formidlingsprosess, dvs. moderne og komplekse samfunn står uten funksjonelle ekvivalenter til retten når de skal løse denne oppgaven. Men retten er et sårbart medium som selv er avhengig av den skjøre og kritiske likevekten mellom de tre mediene for samfunnsmessig integrasjon. I det systemene økonomi og stat, som jo institusjonaliseres gjennom den private og offentlige formalretten, lukker seg for sine omverdener og utvikler en egendynamikk, adresseres borgerne mer og mer i egenskap av konsumenter (for markedet) og klienter (for velferdsbyråkratiet). Sosiologisk sett medfører dette en tendens til at innbyrdes forståelse erstattes av de kunstige og binære språkkodene tilbud/etterspørsel og legalt/illegalt (ettersom politisk makt er rettslig organisert). Denne gangen er det derfor livsverdens offentlige sfære som koloniseres fordi statsborgerrollen nøytraliseres i sin offentlig-kritiske grunngivings-funksjon og synker ned i et passivt organisasjonsmedlemsskap. Men vi kunne også si med M. Deflem at retten selv koloniseres ved at den omdefineres til et instrument for administrasjon av en kapitalistisk økonomi, på bekostning av sin funksjon som garantist for borgernes like mulighet til å utøve privat og offentlig autonomi. Retten er posisjonert på grensen mellom livsverden og system. Det er nettopp fordi den er forbundet både med borgernes selvbestemmelsespraksis og med institusjonalisering av markeder og organisering av statsmakten, at den er sårbar for kolonisering.

Als Organisationsmittel einer politischen Herrschaft, die auf die Funktionsimperative einer ausdifferenzierten Wirtschaftsgesellschaft bezogen ist, bleibt deshalb das moderne Recht ein zutiefst zweideutiges Medium der gesellschaftlichen Integration. Oft genug verleiht das Recht der illegitimen Macht nur den Anschein von Legitimität.²⁵³

Denne tvetydigheten blir i neste omgang forsterket i den postnasjonale konstellasjonen når retten blir organisasjonsmiddel for et politisk herredømme som gjennom funksjonsimperativene fra en globalisert finanskapital tvinges til å avvike seg selv, og dermed sørger for økt markedsfrihet til prisen av mindre demokrati. Tvetydigheten er også et kjennetegn ved EU-retten. Det Europeiske Fellesskapet ble riktignok utviklet som et

²⁵³ Habermas (1992): 59

økonomisk fellesskap basert på frivillig samarbeid og tilslutning, og er muligens like mye et eksempel på institusjonsbygging gjennom problemløsning som økonomisk globalisering.²⁵⁴ Men EU-politikkens karakter av kompromissdannelse og teknokrati, som bare har bidratt til å øke avstanden mellom ekspertokratiet i Brüssel og borgerne i medlemslandene, er først og fremst et eksempel på byråkratisk beslutningstaking med grunnlag i overnasjonale *økonomiske* traktater. Så lenge EU forblir et heterarki, et overnasjonalt nettverk av styringsinstitusjoner uten forankring i en føderal, demokratisk og representativ struktur som er avledet fra, og sikret gjennom, et system av rettigheter, vil de liberale frihetsrettighetene og de sosiale rettighetene vanskelig kunne forstås på noen annen måte enn som funksjonelle rekvisitter for intelligent problemløsning etter en kognitiv standard. Sagt på en annen måte: spørsmålet om hvorvidt individuell frihet og et sosialt sikkerhetsnett skal betraktes som det rettslige grunnlaget for den sosio-materielle uavhengigheten som først gjør en effektiv utøvelse av de politiske rettighetene mulig, kan bare bli besvart gjennom den politiske deltakelsens faktiske uavhengighet av imperativene fra delsystemene for den materielle reproduksjonen.

I et diskursteoretisk perspektiv er problemet at EU-systemet mangler en forfatning bygget på det systemet av rettigheter som framkommer når vi anvender diskursprinsippet på rettsformen. Ved denne logiske genesen av rettighetene konstituerer rettsformen og demokratiprinsippet hverandre gjensidig og på en like opprinnelig måte. Siden EU-retten bare bygger på mellomstatlige traktater, mangler demokratiprinsippet og dermed statsborgernes mulighet til å innvirke refleksivt på sin sivile og sosialstatlige rettsstatus. Riktignok har EU en forfatning i betydningen av en høyere-ordens, refleksiv rett som brukes til å produsere nye rettsnormer, som garanterer forrang for europeisk rett over nasjonal rett, konstituerer uavhengige europeiske politiske organer og som skaper nye rettigheter i form av et europeisk statsborgerskap. Men borgerne i Europa har ikke gitt seg selv denne forfatningen, i kamp for sine rettigheter eller for sin politiske eller kulturelle identitet. Verken traktatene eller det forkastede grunnlovsforslaget fra 2005 representerer folkets revolusjonære grunnleggelse av en ny politisk orden. De utgjør derimot "en konstitusjon for regjeringsorganene i medlemsstatene og i unionen, for dommerne og juridiske eksperter, for profesjonelle politikere, forretningsfolk, fagforeningsledere, programledere i fjernsynet og for statsråder. De europeiske traktatene er en konstitusjon for den transnasjonale politiske klassen som har

²⁵⁴Jf. Eriksen (2004)

alliert seg med de økonomiske maktinteressene og massemedia i den hensikt å skape en ny, fleksibel herskerklasse, og som for en tid har snakket ovenfra og ned om folket der ute.”

One thing the European treaties (including the failed constitutional treaty) are not is an egalitarian constitution for the citizenry of Europe... This holds as well for the non-transparency, complexity, juristic sophistication, and length of the old and new treaty-texts and the constitutional proposal.²⁵⁵

Fra dette følger det at de sosiale rettighetene i EU, gitt at de verken har en formell eller reell forankring i de statsborgerlige deltakelsesrettighetene, er sårbare for kolonisering. I EU skjer denne koloniseringen i form av at markedsborgerskapet erstatter statsborgerskapet, som på tross av at det tildeler alle borgere i medlemslandene retten til å stemme og stille til valg til EU-parlamentet og i lokale valg i andre stater enn bopsettingsstaten, har liten legitimitetsskapende kraft. Legitimitetsunderskuddet skyldes først og fremst mangelen på et velutviklet, europeisk partisystem og en europeisk offentlig sfære. Eller rettere sagt: det såkalte europeiske statsborgerskapet bidrar i første rekke til å styrke individets private autonomi, uttrykt i grunnleggende sivile rettigheter, individuelle rettsgarantier håndhevet gjennom en egen domstol, og i prinsippet om fri bevegelse av personer. Nå kunne vi hevde at retten til fri bevegelse er en del av en overordnet, konstitusjonell rett til å krysse statsgrenser og nyte nasjonale rettigheter ved bosetting på et annet statsterritorium. *Denne* retten vil i så fall måtte sies å langt overskride grunnleggende økonomiske friheter, og det er utvilsomt en bragd av EU å ha knesatt denne sivile rettigheten. Den er kjernen i det europeiske statsborgerskapet og har såkalt direkte effekt for statsborgerne i medlemslandene. Retten til fri bevegelse kan, sammen med en rekke rettigheter til for eksempel ikke-diskriminering og til rettssikkerhetsgarantier, prøves for både nasjonale og europeiske domstoler. Rettigheter som på denne måten tilkommer europeiske borgere gjennom det legale prinsippet om direkte effekt, åpner en legitimeringskilde for EU-retten som er uavhengig av de mellomstatlige traktatene som ligger til grunn for unionen. Legitimiteten springer her direkte fra statusen 'Europeisk Statsborger'. Spørsmålet er likevel hva som menes med 'legitimering' i denne sammenhengen. ”I demokratiske juridiske fellesskap betyr legitimering i rettsform en, og bare en, ting: det betyr demokratisk legitimering.”²⁵⁶ EU har gitt mange nye subjektive rettigheter til europeiske borgere. I denne forstand er unionstraktatene en konstitusjon for borgere som gjør bruk av sin like rett til å kreve sine europeiske rettigheter prøvd ved en domstol.

²⁵⁵ Brunkhorst (2005): 166-7

²⁵⁶ Brunkhorst (2005): 172

Voluntarismen til individer som krever sine rettigheter er et viktig bidrag til legitimering av retten. Den er imidlertid ikke en allmenn, lovgivende vilje. Som H. Brunkhorst påpeker så kan ikke prinsippet om demokratisk selvbestemmelse bare være basert på muligheten til å gå til rettssak for å forsvare sine subjektive rettigheter, dvs. på retten til individuell selvbestemmelse håndhevet ved en domstol. Med en treffende formulering fra rettsviteren og EU-eksperten J. H. H. Weiler minner han om at ”du kan skape rettigheter og yte juridisk bistand til slaver. Muligheten til å gå til sak for en rett du har blitt tilkjent ved andres velvilje vil ikke gjøre deg fri, vil ikke gjøre deg til en borger.”²⁵⁷ Rettigheter til *individuell* selvbestemmelse er ikke selv i stand til å begrunne det grunnleggende prinsippet om ’styre ved de styrte’. De blir først en del av en slik begrunnelse når lovene som skal konkretiseres i rettssalen er *demokratisk* skapte lover. Det følger av den private og offentlige autonomiens gjensidige begrunnelse at den subjektive friheten som den gjensidige retten til fri bevegelse er tenkt å sikre, først må bestemmes i en demokratisk prosedyre som kan definere rekkevidden av den subjektive friheten, og derved gjøre den pålitelig, ikke-vilkårlig og prøvbar for en domstol.

Judicial remedies without public autonomy secure rights that are stolen from the citizens and delivered to the mercy of the democratically unbounded interpretive authority of the court.²⁵⁸

Som vi straks skal se, bekreftes dette forfatningsteoretiske poenget av utviklingen innenfor den såkalte sosiale dimensjonen i EU. Gjennom domstolsaktivisme (judicial activism) og politiske kompromisser har prinsippet for fri bevegelse vært tolket ut fra de såkalte fire markedsfrihetene, som representerer sentrale *politiske* prinsipper i EU. Fri bevegelse har derfor blitt til fri bevegelse av arbeidskraft, dvs. av en produksjonsfaktor innenfor en europeisk kapitalistisk økonomi. Vi kunne derfor si at markedsborgerskapet trenger seg inn på statsborgerskapets domene og instrumentaliserer det ut fra målsettingene til en politikk som først og fremst handler om markedsregulering gjennom teknokratisk problemløsning. I perspektivet til teorien om kommunikativ handling symboliserer markedsborgerskapet det forholdet at system og livsverden har differensiert seg fra hverandre for andre gang i historien. Dermed gjentar juridifiseringens tredje stadium seg på overnasjonalt nivå ved at det økonomisk-administrative systemet frigjør seg fra overlappende, europeiske livsverdener

²⁵⁷ Brunkhorst (2005): 173

²⁵⁸ Brunkhorst (2005): 173

gjennom rettsmediet. Og igjen er det tilbakekoblingen av systemet til livsverden som er problemet og utfordringen.

8. Fra markedsborgerskap til statsborgerskap? En kritisk analyse av den europeiske trygderetten

8.1 Europeisk trygderett i spenningsfeltet mellom kapitalisme og demokrati

EU er ingen velferdsstat, og unionen har heller ikke noe selvstendig skattegrunnlag eller andre finansielle ordninger som skulle kunne sikre en økonomisk bærekraftig europeisk velferdsordning. Men i tråd med sin problemløsende funksjon på det økonomiske området garanterer unionen likevel for at borgere som flytter til et annet medlemsland ikke mister de sosiale rettighetene de har opparbeidet i opprinnelseslandet. Garantien håndheves gjennom en juridisk forordning for koordinering av trygdeytelser for arbeidstakere og deres familiemedlemmer som flytter mellom land som er medlemmer av det europeiske økonomiske samarbeidet (EØS). Denne overnasjonale forordningens 'evolusjonshistorie' er verdt en egen analyse, først og fremst fordi den avdekker hvilke subtile former spenningen mellom demokrati og kapitalisme kan ta – også innenfor en ordning som ikke tar sikte på noe mer enn å ivareta det høyst rimelige prinsippet om aggregering av trygderettigheter for såkalte vandrearbeidere. Spenningen mellom demokrati og kapitalisme er et gjennomgangstema i Habermas' forfatterskap. Til å begynne med behandler han det gjennom en forfallshistorie der den borgerlige offentlighetens sosiale forutsetninger undergraves av et voksende klasseskille som gjør forestillingen om borgernes likhet og økonomiske uavhengighet til en illusjon, og gjennom en reføydalisering karakterisert ved overgangen fra et resonnerende til et akklamerende og kulturkonsumerende publikum. Senere, i *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, forsøker han seg på en handlingsteoretisk behandling av problemet ved å skille mellom statens og økonomiens handlingssystemer. Her skiller han mellom overvekt av suksessorientert handling versus kommunikativ handling i et forsøk på å lage en handlingsteoretisk distinksjon mellom et økonomisk system regulert gjennom markedet og et administrativt system regulert gjennom makt. I lys av det høye kompleksitetsnivået i moderne og funksjonelt differensierte samfunn, utvikler han til slutt et begrep om samfunn som den sosialt integrerte livsverden på den ene siden, og det systemisk integrerte økonomisk-administrative handlingsområdet på den andre siden. Innenfor den europeiske koordinerende trygderetten finner vi en spenning mellom to prinsipper for begrunnelse av den legale retten til trygd som kan belyses gjennom dette skillet. For mens bosettingsprinsippet for medlemskap i den norske folketrygden er et universelt medlemskapsprinsipp som fastlegger

individets rettsstatus *uavhengig av dets posisjon i markedet*, er det konstitusjonelle grunnlaget for anvendelsen av nasjonale trygdesystemer på arbeidstakere som flytter innenfor unionen *det økonomiske prinsippet om fri bevegelse av arbeidskraft*. Bosettingsprinsippet er et demokratisk prinsipp som sier at alle innbyggere som har bodd i landet i ett år blir obligatoriske medlemmer av folketrygden. De har dermed krav på likebehandling når kompensatoriske krav på en rettmessig del av den samfunnsskapte rikdommen skal fordeles. Ordningen som institusjonaliserer prinsippet er naturligvis finansiert gjennom beskatning av arbeidsinntekt, og kjernen i trygdeordningene er kompensasjon ved bortfall av slik normal arbeidsinntekt. Men prinsippet må likevel i første rekke forstås som et demokratisk likhetsprinsipp som skal gjøre det mulig å sikre alle borgere likebehandling ved begrunnelsen av normer. Dette er et prinsipp som er bygget inn i diskursprinsippet.

Når diskursprinsippet skal institusjonaliseres i rettsform, framkommer demokratiprinsippet, og selve foreningen av dette prinsippet med rettsformen gir opphav til det systemet av rettigheter som sikrer borgernes private og offentlige autonomi. Nå er den materielle reproduksjonen av livsverden, som foregår innenfor systemet, slik organisert at den skaper systematiske mekanismer for utstøting og marginalisering. Dette skaper avgjørende forskjeller i de materielle betingelsene for utøvelsen av den private og offentlige autonomien, forskjeller som ikke lar seg utjevne gjennom at privatautonome borgere gir seg selv lover de er underlagt. Problemet skyldes avhengigheter innenfor den materielle reproduksjonen som påkaller materielle kompensasjoner. Utligningen av økonomiske ulikheter har derfor som sitt grunnleggende siktemål å gjøre statens innbyggere økonomisk uavhengige i den bestemte betydning at innbyggernes muligheter til å utøve sin private og offentlige autonomi ikke skal bestemmes av deres stilling, eller innflytelse, i markedet, men av universelle statsborgerlige rettigheter. Dette er et hovedpoeng også i en artikkel av den danske statsviteren J. Loftager. Han hevder at mens Habermas' analyse av den borgerlige offentlighetens forfall i det 20. århundre gir et godt innblikk i forholdet mellom grunnleggende betingelser for offentlighetens sosiale funksjonsmåter og de sosio-materielle betingelsene i samfunnet for øvrig, så er T.H. Marshalls²⁵⁹ analyse av de statsborgerlige rettighetenes evolusjonshistorie fram til og med den moderne velferdsstaten mer i overensstemmelse med den faktiske hovedtrenden innenfor denne statstypen de siste førti årene, "særlig hvis vi tenker på den nordiske velferdsmodellen":

²⁵⁹ Jfr. T.H. Marshall: *Citizenship and social class and other essays*, Cambridge 1950

In a broad historical perspective, it seems both instructive and obvious to appraise the resulting securing of universal economic independency as a kind of substitute for the general possession of property which used to make up a necessary – although not sufficient – requirement for a deliberative democracy based upon a status of equal citizenship... The decisive thing is that a person's status is not determined by his or her market capacity but by universal rights of citizenship.²⁶⁰

Bosettingsprinsippet stiller verken krav om yrkesaktivitet eller tidligere innbetaling til trygden ved tildeling av kompensasjoner. Dermed uttrykker det nettopp det normative siktemålet å sikre den økonomiske uavhengigheten til alle bosatte innbyggere i landet. Hvorvidt prinsippet faktisk bidrar til en slik sikring er avhengig av den konkrete utformingen av ordningene, nivået på ytelser, graden av medvirkning fra borgernes side m.m, altså av en rekke empiriske forhold. Det som skal interessere oss her er imidlertid det teoretiske poenget at bosettingsprinsippet som prinsipp for universelt medlemskap i trygden må betraktes som et demokratisk prinsipp, nærmere bestemt et juridisk prinsipp som skal implementere den grunnleggende retten til sikring av sosiale livsbetingelser i den grad det under gitte forhold er nødvendig for en sjanselik utøvelse av de sivile og politiske rettighetene. Prinsippet kan derfor sies å være relativt begrunnet i det diskursteoretisk utledede systemet av rettigheter. Selv om den norske Grunnloven gir Kongen den øverste makten, så reflekterer lovteksten de grunnleggende rettighetene som finnes i dette abstrakt begrunnede systemet.

Da den norske staten ble medlem av det europeiske økonomiske samarbeidet (EØS) 1. januar 1994, ble Rådsforordning (EØF) 1408/71 norsk lov, etter som EØS-rett har forrang foran norsk rett. Men rådsforordningen godkjenner ikke bosettingsprinsippet som kriterium for tildeling av trygd for personer som flytter mellom EØS-land. Isolert sett har dette sin naturlige forklaring i at slike territorielle prinsipper representerer en hindring i forhold til det grunnleggende økonomiske prinsippet om fri bevegelse av arbeidskraft. Men normativt sett er det uholdbart at en juridisk ordning for samordning av trygdesystemer – systemer som utgjør grunnstammen i den nasjonale velferdsstaten – ved forrang kan underkjenne gyldigheten av et demokratisk prinsipp for likebehandling som lar seg begrunne ut fra rekonstruksjonen av systemet av rettigheter. I tillegg er den juridiske ordningen selv begrunnet i en subjektiv rettighet til fri bevegelse som aldri er blitt tolket av europeiske borgere i en allmenn, demokratisk prosedyre som kunne definere rekkevidden av, og ikke minst innholdet i, den

²⁶⁰ Loftager (2005): 244

subjektive friheten, og derved gjøre den pålitelig, ikke-vilkårlig og prøvbar for en domstol. For å gjenta poenget: det er et faktum at mange av de nye rettighetene som EU tildeler sine borgere, bidrar til å styrke deres private autonomi. Og det vil, slik Brunkhorst påpeker, være et mistak å redusere privat autonomi *som sådan* til nyliberal konkurransefrihet på markedet og økonomisk deregulering, slik den franske kampanjen mot forslaget til EU-grunnlov gjorde. Tvert imot viser slik autonomi til statsborgere som gir hverandre rettigheter som bare kan garanteres og implementeres gjennom de positive rettsnormene de skaper ved utøvelsen av sin offentlige autonomi. De subjektive frihetsrettighetene har en viktig demokratisk funksjon fordi de skal sikre individets uavhengighet innenfor både den private og offentlige sfæren. En slik uavhengighet er, som vi har sett, en viktig forutsetning for en fri og uavhengig meningsdannelse, som i sin tur utgjør grunnlaget for dannelsen av kommunikativ makt innenfor den formelle demokratiske viljesdannelsen i det parlamentariske systemet. Det er når administrative eliter, støttet av politiske kompromisser og domstolsaktivisme, arbeider ut fra økonomiske rasjonalitetskriterier og omfunksjonaliserer de subjektive rettighetene til instrumenter for fri bevegelse av produksjonsfaktorer, at det franske ”*non*” til grunnlovsforslaget faktisk viser seg å være helt på sin plass, et uttrykk for respekt for demokratisk selvbestemmelsesrett. Når de sosiale rettighetene tolkes funksjonelt, slik tilfellet er i EU, blir de instrumenter for en velferdsbyråkratisk tilrettelegging for en overnasjonal, ekspertbasert politikk og dermed indirekte lagt inn under markedsøkonomiske rasjonalitetskriterier. Dette er udemokratisk på to måter. Det blir individets posisjon i markedet, dvs. dets status som produsent av varer og tjenester, som skal sikre den økonomiske uavhengigheten som er så viktig for at borgerne skal kunne utøve sin private og offentlige autonomi. Men dette ekskluderer yrkespassive personer og de mellom 15 og 20 millioner tredjelandsborgere som er lovlig bosatt i medlemslandene, men som mangler retten til fri bevegelse.²⁶¹ For det andre bidrar en slik instrumentalisering ut fra økonomiske rasjonalitetskriterier til den selvstendigjøringen av økonomiske imperativer som i følge Habermas truer demokratiets framtid i hele den postnasjonale konstellasjonen, og som bidrar til å underminere statsborgerstatusen, demokratisk og økonomisk. Av dette følger at dersom en politisk og administrativ elite skal få fortsette å styre på grunnlag av kompromisser og ekspertkunnskap, vil det i framtiden være enda vanskeligere å demokratisere beslutningsprosessene. Samtidig vil markedsmekanismen få enda friere spillerom. Men

²⁶¹ Tredjelandsborgere ble inkorporert i den europeiske trygderettens personkrets i 2003. De mangler imidlertid retten til fri bevegelse, og er derfor i *praksis* ekskludert fra denne ordningen ettersom utøvelse av retten til fri bevegelse er en betingelse for at ordningen skal komme til anvendelse på personer.

markeder lar seg ikke demokratisere, noe som vil forsterke den økonomiske dominansen i unionen. Dermed vil en selektiv rasjonalisering av livsverden få fortsette som før.

8.2 Medlemskap og fri bevegelse

Den sosiale dimensjonen i EU gir altså opphav til en normativ konflikt rundt prinsippene som skal regulere tilgangen til nasjonale trygdesystemer for ikke-borgere. Siden 1960-tallet har det Europeiske Fellesskapet (EF) utviklet et lovverk for den frie bevegelsen av arbeidskraft (eller *vandrearbeidere* som det heter i rettsterminologien). Politikerne som ønsket å skape et felles europeisk marked var opptatt av at nasjonale systemer for sosial sikkerhet kunne komme til å hindre mobiliteten av arbeidskraft på tvers av grensene, for eksempel fordi slik bevegelse kunne føre til tap av retten til ytelser.²⁶² Tidlig på 1970-tallet vedtok Det Europeiske Råd (heretter: Rådet) to forordninger som tok sikte på å fremme fri bevegelse innenfor Fellesskapet ved å koordinere nasjonale trygdesystemer. De to europeiske økonomiske forordningene (EØF) 1408/71 og 574/72 etablerte i alt vesentlig prinsippet om at staten der personen har arbeidet var ansvarlig for rettighetene han eller hun hadde opparbeidet seg. I kontrast til dette prinsippet så har skattefinansierte trygdeytelser ofte vært sett på som uttrykk for en solidaritet mellom medlemmene av det samme nasjonale, politiske fellesskapet. Denne idéen kan vi i neste omgang knytte til en mer allmenn politisk norm som sier at alle medlemmer av et gitt politisk fellesskap fortjener lik behandling, uavhengig av deres innbetalinger til trygden. Å la borgere eksportere slike skattefinansierte ytelser vil være i strid med både det finansielle grunnlaget og den moralske rettferdiggjøringen av prinsippet om at såkalte solidaritetsytelser er beregnet på dem som tilhører det nasjonale, politiske fellesskapet.

Denne normative konflikten har nå spisset seg til etter hvert som debatter om intra-europeisk mobilitet og eksportabilitet av trygdeytelser har kommet øverst på den europeiske sosiale agendaen. Viktige beslutninger peker mot en ny retning for politikken knyttet til trygd innenfor EU: en økt vektlegging av fundamentale rettigheter.²⁶³ Problemet er likevel at rettighetspolitikk, uten forankring i demokratiske prosedyrer hvor borgerne kan bestemme rekkevidden av, og innholdet i de sosiale rettighetene, vil være sårbar for instrumentalisering. I 2004 godkjente EU-parlamentet og Rådet et forslag til en ny forordning, (EØF) 883/2004 med sikte på å forenkle reglene for samordning av nasjonale trygdesystemer og å forbedre den

²⁶² Van der Mei (2003): 62-3

²⁶³ Menéndez (2003): Treaty establishing a Constitution for Europe (TCE)(2004): Part II

sosiale tryggheten for europeiske borgere.²⁶⁴ Artikkel 2 av denne forordningen vil bety en betydelig utvidelse av personkretsen som opprinnelig var dekket av forordning 1408/71. Et mulig scenario er at framtidige regler for koordinering av trygdesystemer vil komme til å omfatte ikke bare arbeidere og deres familiemedlemmer, men i tillegg alle EU-borgere som er, eller har vært, trygdet i en medlemsstat. Det er imidlertid nødvendig å analysere den normative konflikten mellom fri bevegelse og bosettingsprinsippet mer detaljert, særlig i lys av trenden henimot utvidelse av personkretsen for koordineringsreglene.

Argumentet fra diskursteorien er at prinsipper for trygd bør avledes fra nøyaktig det systemet av rettigheter som borgerne må innrømme hverandre dersom de vil regulere sin sameksistens ved hjelp av positiv rett. Prinsippene bør med andre ord rettferdiggjøres av medlemmene av det politiske fellesskapet, ikke medlemmene av det overnasjonale markedsfellesskapet, og ut fra idéen om samfunnets frie og demokratiske innvirkning på seg selv. Ikke i holistisk forstand, vel og merke. For i komplekse samfunn som av funksjonelle grunner er tvunget til å respektere grensene mot systemmedienes selvstendigjorte domener, trekker en intersubjektivistisk forstått suverenitet seg tilbake i institusjonaliserte, men anonyme diskurser og kommunikasjonsforutsetninger som oppfyller kravene til offentlig diskusjon og lik deltakelse. Slike krevende forutsetninger for demokratisk viljesdannelse er sårbare for systemimperativer som trenger seg inn i de private og offentlige sfærene – kommersialisering, klientskaping og administrativ frambringelse av masselojalitet. Hvis hypotesen om at universalistiske, skattefinansierte og robuste velferdsordninger kan sees på som en erstatning for besittelse av privateiendom i forsøket på å skape ordninger for universell økonomiske uavhengighet er korrekt, og hvis slik uavhengighet er en nødvendig forutsetning for å oppfylle kravet om sjanselik deltakelse i den politiske offentligheten, følger det at bosettingsstaten bør være ansvarlig for utbetaling av trygdeytelser til alle som er bosatt på dens territorium. Alle statens innbyggere er underlagt statens lover – de har rettigheter og plikter som er nedfelt i lovverket – og bør derfor ha lik sjanse til å utøve de rettighetene de faktisk har og til å oppfylle de pliktene de faktisk er pålagt, uavhengig av deres kapasitet på markedet. Spørsmålet er om EU beveger seg henimot å oppfylle den normen og dermed introduserer et nytt likhetsprinsipp innenfor det europeiske politiske fellesskapet. Men vi skal først se nærmere på det europeiske systemet for koordinering av trygd.

²⁶⁴ Forordningen vil imidlertid ikke tre i kraft før en implementerende forordning av denne forordningen er godkjent og har trådt i kraft, etter planen i løpet av inneværende år.

Økende internasjonal migrasjon og fri bevegelse av kapital, varer og tjenester som krysser nasjonale grenser står i sterk kontrast til den tradisjonelle organiseringen av velferd på det nasjonale nivået. De europeiske, nasjonale velferdsstatene har fått utøve høy grad av suverenitet i utformingen av sin økonomiske og sosiale politikk og reflekterer dermed subsidiaritetsprinsippet som det rådende prinsippet for utforming av velferdsordninger i Europa. Men dette prinsippet har i økende grad blitt utfordret av planene om å etablere et indre europeisk marked. Så tidlig som på 1960-tallet begynte et økende antall migranter fra Italia, kalt gjestearbeidere, å dra nordover til de mer industrialiserte områdene av Europa. Dette skapte en parallel økning i behovet for avtaler om hvilke rettigheter ikke-borgere skulle ha og hvilket land som skulle være ansvarlig for deres sosiale ytelser. Flere land svarte i starten med å innføre velferdsordninger som forutsatte kvalifiseringsperioder for personer som kom til landet, knyttet til statsterritoriet, som en forutsetning for å kunne motta trygdeytelser. I et EU-perspektiv utgjorde slike bosettingskriterier en åpenbar hindring for den ønskede økonomiske integrasjonen og den frie bevegelsen av arbeidskraft. Kravene om botid begrenset ordninger for sosial sikkerhet på en effektiv måte til nasjonalstatens territorium og etablerte dermed et implisitt krav om nasjonal tilhørighet. Det var derfor langt på vei et mottrekk mot disse kravene om botid når Rådet godkjente et komplementært regulerende rammeverk (forordninger 1408/71 og 574/72). Forordningene etablerte et system av juridiske regler som samordnet trygderettighetene til migrerende arbeidere eller *vandrearbeidere* og deres familiemedlemmer som flyttet fra en medlemsstat til en annen.

Fundamentet for den europeiske ordningen for koordinering av nasjonale trygdesystemer er prinsippet om fri bevegelse av arbeidskraft. I artikkel 39 i traktaten som etablerer det europeiske økonomiske fellesskapet (TEC) heter det at:

... freedom of movement shall entail the abolition of any discrimination based on nationality between workers of the Member States as regards employment, remuneration and other conditions of work and employment.

Artikkel 39 formulerer eksplisitt et særegent likhetsprinsipp som impliserer prinsippet om fri bevegelse. Koordineringsreglene har som intensjon ikke bare å sikre, men også å fremme, fri bevegelse. I tråd med dette slår artikkel 42 av TEC fast at:

The Council shall... adopt such measures in the field of social security as are necessary to provide freedom of movement for workers; to this end, it shall make arrangements to secure for migrant workers and their dependants.

Nøkkeltiltak er: (i) aggregering av perioder som kvalifiserer for trygd etter lovverket i flere medlemsland; og (ii) utbetaling av ytelser til personer bosatt innenfor medlemsstatenes territorier. Tiltakene inkluderer muligheten av å eksportere ytelser for personer som er bosatt i en annen medlemsstat enn den hvor trygdeordningen er institusjonalisert (Artikkel 10 i forordning 1408/71). På denne måten forsøker EF å sikre seg mot at vandrearbeidere mister sine opparbeidede rettigheter, enten fordi de bosetter seg og arbeider i en annen medlemsstat, eller fordi de vender tilbake til opprinnelsesstaten. I tillegg har EF-domstolen, som er ansvarlig for å tolke og håndheve EF-retten, ikke bare sett på nasjonale bosettingskrav med mistenksomhet. Gjennom utstrakt domstolsaktivisme har den også utvidet vandrearbeidernes muligheter til å eksportere trygdeytelser når de flytter.²⁶⁵ Når det gjelder spørsmålet om hvilken stat som skal være ansvarlig for å tildele ytelser, så følger forordning 1408 prinsippet om *lex loci laboris*, dvs. at trygdesystemet der personen utøver sin økonomiske aktivitet er ansvarlig for ytelsene. Som A. Christensen og M. Malmstedt påpeker så er *lex loci laboris* ikke bare et teknisk-juridisk prinsipp, men også et moralsk prinsipp fordi det gjør økonomisk aktivitet og innbetaling til den primære begrunnelsen når ytelser skal tildeles. Gitt formålet med å fremme den frie bevegelsen av arbeidskraft, var det naturlig å fokusere på rettigheter opparbeidet gjennom yrkesaktivitet. For det første gjorde vektlegging av innbetalinger det mulig å frigjøre disse rettighetene fra andre typer sosiale forpliktelser – særlig dem knyttet til idéen om solidaritet med det nasjonale fellesskapet – slik at de kan gjøres krav på utenfor den nasjonale konteksten. For det andre bygde trygdeordningene i de opprinnelige medlemsstatene i overveiende grad på den såkalte Bismarck-modellens forankring av trygderettigheter i innbetalinger. Forordning 1408 omfattet imidlertid fra begynnelsen av trygdeytelser som i den nasjonale lovgivningen var relatert til bosetting, *ikke* til yrkesaktivitet. Noen av de mest hardnakkede konfliktene rundt eksportprinsippet gjaldt denne siste typen av ytelser. EF-domstolen har utvidet rekkevidden av ordningen med eksport av ytelser, og endringer i (og modifiseringer av) forordning 1408 har gjort det samme.²⁶⁶ Dette er de to grunnene til at europeisk transnasjonal velferd i prinsippet har blitt ensbetydende med eksport av rettigheter opparbeidet gjennom yrkesaktivitet og innbetalinger.

²⁶⁵ Van der Mei (2003): 151-4

²⁶⁶ Van der Mei (2003): 150-65

Prinsippet om *lex loci laboris* kommer imidlertid i konflikt med et annet legitimt grunnlag for å tildele ytelser. I EUs medlemsstater finner vi også kontantytelser som verken er basert på yrkesaktivitet eller innbetalinger, eller tilsikter en horisontal omfordeling gjennom det individuelle kretsløpet. Disse skattefinansierte ordningene uttrykker solidaritet med medlemmene av det nasjonale fellesskapet, og tilsikter en vertikal omfordeling av ressurser. Retten til slike ytelser bygger på bosetting på statens territorium over et visst tidsrom og knyttes til domisilprinsippet for kvalifisering til trygd. Typiske eksempler på slike 'solidaritetsytelser' er alminnelige såkalte ikke-avgiftsbaserte ytelser som familieytelser og universelle minstepensjoner, så vel som særskilte kontantytelser i skjæringsfeltet mellom klassiske trygdeytelser og (behovsprøvd) sosialtrygd (hybride ytelser som for eksempel kan være relatert til funksjonshemming). I følge Folketrygdloven er barnetrygden en universell, flat ytelse som tilkommer alle barn bosatt i Norge, uavhengig av foreldrenes økonomiske aktivitet, inntekt eller formue. Solidaritetsytelser uttrykker en klar norm om at alle innbyggere bør sikres en rimelig levestandard, og de er forankret i et omfordelende, normativt mønster som rettferdiggjør ytelser løsrevet fra kravet om yrkesaktivitet eller innbetalinger til trygden. De symboliserer den demokratiske idéen om at rettighetene som statsborgerne tilkjenner hverandre gjelder for alle, uavhengig av økonomisk og sosial status. Slike statusforskjeller må derfor nøytraliseres i den grad de er til hinder for den sjanselike utøvelsen av privat og offentlig autonomi. De skal motvirke at rettighetene for noen grupper i samfunnet tilsynelatende ikke kan tolkes på annen måte enn som garantier for alles rett til å sove under broene. Dette reflekterer også Habermas' uvilje mot å adoptere det rent distributive perspektivet på sosiale rettigheter som kjennetegner både liberalistiske og sosialstatlige oppfatninger om velferdsstaten. Det sentrale for Habermas er at borgerne skal sikres muligheten til å utøve rettighetene sine slik at de kan innvirke refleksivt på sin individuelle rettsstatus.

Forordning 1408 setter bosettingsprinsippet til side og slår dermed fast at enhver statsborger i EU som kommer til Norge ikke bare er medlem i folketrygden fra første dag. Han eller hun kan også eksportere skattebaserte solidaritetsytelser til opprinnelseslandet – også til familiemedlemmer som har blitt igjen der og altså ikke engang er bosatt i Norge. Det første av disse prinsippene er banebrytende. Den resiproke ordningen med gjensidige rettigheter til medlemskap medlemsstatene imellom sikrer at borgere ikke mister opparbeidede rettigheter, og slik bidrar den i prinsippet til å sikre det demokratiske likhetsprinsippet og den allmenne kvalifiseringen av statsborgerstatusen. Eksportprinsippet er derimot et dårlig skjult prinsipp

for fri bevegelse av arbeidskraft, som ikke tar hensyn til at nasjonale trygdeordninger er utformet på grunnlag av de økonomiske og sosiale forholdene i den staten de hører hjemme. Et sentralt spørsmål er derfor om ikke bosettingsprinsippet snarere burde være et europeisk prinsipp enn et nasjonalt prinsipp. Da ville staten der personen til enhver tid oppholder seg bli ansvarlig for å imøtekomme eventuelle behov for trygdeutbetalinger som står i et rimelig forhold til den økonomiske og sosiale konteksten. Likevel ville ordningen være i samsvar med grunnleggende demokratiske prinsipper for likebehandling og ikke-diskriminering.

Nå har EF-domstolen ofte vært konfrontert med spørsmålet om bosettingsbaserte ytelser: kan bosettingskravet, som er bygget inn i ordninger som for eksempel barnetrygd, bli erklært ugyldig, slik at vandrearbeidere kan eksportere disse trygdeytelsene ut av staten hvor personen utøver eller utøvde sin økonomiske aktivitet? Domstolen har i det store og det hele svart ”ja” på det spørsmålet.²⁶⁷ I saken *Pinna* skulle den for eksempel tolke regler som reserverte en meget sjenerøs fransk barnetrygd for barn bosatt i Frankrike (Sak 41/84). Domstolen fant at bosettingskravet var en hindring for den frie bevegelsen av arbeidskraft, og at den representerte et tilfelle av indirekte diskriminering av utenlandsk arbeidskraft. Dermed valgte den å gjøre Frankrike – altså sysselsettingslandet – ansvarlig for å tildele barnetrygd til barn som til og med var bosatt i et annet medlemsland, og på samme ytelsesnivå som om barna hadde bodd i Frankrike. Idéen bak dette prinsippet er at vandrearbeidere ikke skal bli fratatt den sjenerøse barnetrygden som dette landet tilbyr, fordi et slikt tap ville hindre den frie bevegelsen av arbeidskraft. Saken illustrerer konflikten mellom to forskjellige likhetsprinsipper: domstolens beslutning bygget på prinsippet om lik behandling av *arbeidstakere* innenfor statens grenser med det samme antall barn, mens de franske reglene tok sikte på lik behandling av *barn* bosatt på statens territorium.²⁶⁸ I denne saken knyttet domstolen med andre ord prinsippet om likebehandling til saksøkers rolle i den økonomiske integrasjonsprosessen og det indre markedet.

Men dette er på linje med å frarøve de franske statsborgerne rettigheter de har gitt seg selv gjennom et forfatningsoppdrag hvor de gestalter sin sameksistens gjennom demokratisk skapt og positivt satt rett – i dette tilfellet på de franske barns vegne, og fravriste rettighetene deres demokratisk-normative innhold og sette dem inn som et politisk redskap for en mest mulig effektiv kapitalistisk økonomi. Dommen er et juridisk uttrykk for konseptet om

²⁶⁷ Mabbett and Bolderson (2002): 195

²⁶⁸ Christensen and Malmstedt (2000): 96

'markedsborgeren' og om arbeidskraft som en produksjonsfaktor på linje med kapital, varer og tjenester. Den overser fullstendig begrepet om statsborgeren, som gjennom medlemskap i et demokratisk fellesskap refleksivt har kunnet innvirke på sin egen rettsstatus, bl.a. ved å tvinge fram offentlige velferdsordninger. Slike ordninger har ikke i ubetydelig grad blitt til gjennom press nedenfra, særlig ved at sosiale bevegelser som arbeiderbevegelsen og kvinnebevegelsen har øvd innflytelse på politikken, først gjennom den offentlige sfæren, og siden også gjennom deltakelse i det formelle parlamentariske systemet. Men dette er en farlig politikk fra de overnasjonale styringsorganene i EU som gjør det vanskelig å vite hva som til syvende og sist skiller beslutninger som tvinger velferdsstaten til å eksportere solidaritetsytelser for å fremme fri bevegelse fra den globale kapitalismens generelle tendens til akkumulering gjennom frarøving (accumulation by dispossession). I følge den marxistiske økonomen og geografen D. Harvey kan både privatiseringen innenfor bl.a. helsevesenet og utdanningssektoren, og den generelle tendensen til å senke skattene, forstås som en frarøving av rettigheter fra folket. Selv om denne akkumuleringen foregår mest brutalt i u-landene, hvor folk mister retten til å gjøre bruk av naturressurser som opprinnelig var felleseie, så har den også funnet veien til de velstående økonomiene på den nordlige halvkulen, hvor drikkevann, vannkraftressurser, fiskekvoter og andre allmenningsressurser legges inn under bedriftsøkonomiske rasjonalitetskriterier og ordninger for privatisering. EF-retten privatiserer ikke de sosiale velferdsordningene, men gjennom sin koordinerende funksjon legger den dem inn under økonomiske rasjonalitetskriterier, uttrykt i den grunnleggende økonomiske retten til fri bevegelse av arbeidskraft. Franske barn blir ikke frarøvet sin barnetrygd i utgangspunktet, men den demokratiske begrunnelsen av den som en solidaritetsordning statsborgerne tilkjenner hverandre i deres konkrete gestaltning av sitt historiske forfatningsprosjekt, settes under press. Presset kommer fra en teknokratisk, overnasjonal begrunnelse av slik trygd som fremdeles bygger på et likebehandlingsprinsipp. Men likebehandlingsprinsippet er nå blitt forvandlet til et ikke-diskrimineringsprinsipp som skal sikre like konkurransevilkår innenfor det felles, indre markedet i EU. Dommen i saken *Pinna* demonstrerer derfor en politikk som omdisponerer knappe velferdsressurser fra en sjenerøs fransk barnetrygdsordning til en kapitalistisk ordning for fri bevegelse. Dommen taler derfor ikke til rettighetenes normative potensial som både betingelser for, og resultatet av, borgernes likeberettigede utøvelse av privat og offentlig autonomi. Den taler til deres funksjonelle side ved å løsrive dem fra nasjonalstatens demokratiske forfatningskontekst og sette dem inn som instrument for problemløsning innenfor rammen av det europeiske økonomiske samarbeidet. Også dette samarbeidet foregår innenfor en konstitusjonell ramme, men EF-konstitusjonen er, som

Brunkhorst påpeker, en funksjonell eller regulerende konstitusjon for eksperter og en politisk elite, ikke en demokratisk og revolusjonær konstitusjon for borgerne.

Den frie bevegelsen av arbeidskraft får også prioritet i Forordning (EØF) 883/2004. En presseuttalelse fra Rådet slår fast at:

... utkastet (til Traktat som etablerer en konstitusjon for Europa, Ø.S.) reduserer listen over særskilte skattefinansierte kontantytelser, og spesielt sosiale ytelser og ytelser for funksjonshemmede, som ikke kan eksporteres... Det er forventet at denne forbedringen vil redusere hindringene for fri bevegelse av personer ytterligere innenfor Den Europeiske Union.²⁶⁹

Denne uttalelsen legger åpenbart lite vekt på den moralske rettferdiggjøringen av, og de sosiale målsettingene for de nasjonale solidaritetsytelsene. De ytelsene som kanskje aller tydeligst uttrykker solidaritet med statens innbyggere finner vi blant skattefinansierte kontantytelser som tar sikte på å supplere de mer forsikringsorienterte ytelsene (basert på yrkesaktivitet og innbetalinger) og som skal beskytte mot forskjellige risikoer. De er ofte orientert mot individuelle behov og kan omfatte universelle minstepensjoner, trygdeytelser relatert til funksjonshemming og familieytelser. Da de er skattefinansierte har det i mange land – deriblant de nordiske – vært vanlig å fundere disse ytelsene i tydelige universelle rettigheter for borgerne, og mindre i ordninger basert på bruk av skjønn og behovprøving. Disse trygdeytelsene kan vi derfor betegne som hybride, da de har likhetstrekk med både alminnelige trygdeytelser og klassiske ordninger for sosialhjelp.²⁷⁰ Det normative grunnlaget for tildeling av solidaritetsytelser har tradisjonelt vært tilhørighet til fellesskapet.²⁷¹ Likevel har trenden i så vel domstolens rettspraksis som i den endrede lovgivningen i EU gått i retning av å redusere betydningen av bosetting og territoriell tilknytning i det legale grunnlaget for tildeling av trygd. Som Christensen og Malmstedt påpeker, så inngår *Pinna* i en serie EF-dommer som avviser et nasjonalt solidaritetsprinsipp forankret i bosetting, som en legitim grunn for å innfri (eller avvise) krav om trygdeytelser. Selv om andre EF-dommer har akseptert bosettingsprinsippet, så har trenden over tid gått klart i retning av å tillegge prinsippet mindre vekt.

²⁶⁹ Council of the European Union, press release 163, no. 9507, 2/6/2004)

²⁷⁰ Christensen and Malmstedt (2000): 81-4; Van der Mei (2003): 122-5

²⁷¹ Christensen and Malmstedt (2000): 74

8.3 En normativ åpning for bosetting som grunnlag for trygd

Forordet til forordning 883/2004 slår fast at "Innenfor Fellesskapet finnes det i prinsippet ingen rettferdiggjørende grunn for å gjøre trygderettigheter avhengig av hvor den angjeldende personen er bosatt." På tross av at forordet legger til at det i særlige tilfeller kan gjøres unntak, så er det verdt å diskutere implikasjonene av det prinsipielle standpunktet som gjøres gjeldende. Det utfordrer på en utvetydig måte det normative grunnlaget for å betrakte nasjonale velferdsstater som solidaritetsfellesskap. Her er det imidlertid nødvendig å forstå termen 'nasjonal' på en måte som har forlatt kulturlingvistiske eller etniske lesemåter, og vi må skille mellom solidaritetsfellesskap og nasjonale fellesskap basert på tilhørighet. I tråd med diskursteorien så kan vi ikke forlange at individer etterlever den prinsipporienterte profanetikkens universalistiske normer med mindre alle andre også etterlever dem. Dette impliserer i første omgang nødvendigheten av å tilføre normene rettsformens sanksjonerende kraft gjennom lovgivning. Men heller ikke rettsnormer kan basere sin gyldighet på den faktiske trusselen om sanksjoner alene; skal de kunne innfri sitt løfte om å supplere kommunikativ handling som medium for sosial integrasjon av moderne, komplekse samfunn, må de også kunne anerkjennes som gyldige av rettssubjektene. Disse må ha tillit til at den demokratiske rettsfastsettelsen lever opp til forventningen om å produsere anerkjennelsesverdige normer. Og de må ha tillit til at de andre subjektene etterlever normene fordi de har den samme tilliten til rettsfastsettelsen, ikke fordi de vil unngå sanksjoner. Bare innenfor et slikt solidaritetsfellesskap, basert på tillit, kan systemet av rettigheter danne grunnlag for et samfunn hvor retten utfyller innbyrdes forståelse som mekanisme for en sosial integrasjon som er på høyde med kompleksiteten i moderne samfunn. Det er denne statsborgerlige solidariteten, som også kommer til uttrykk gjennom en moderne politisk kultur, som er den fundamentale begrunnelsen for bosettingsprinsippet – ikke egentlig en nasjonal solidaritet. Slik statsborgerlig solidaritet er i tråd med Habermas' og Brunkhorsts teser om at demokratiet skaper solidaritet mellom fremmede mennesker som "var blitt mobilisert og så å si rykket opp med røttene av de samfunnsmessige moderniseringsprosessene." "De" var spredt over et stort territorium... og ble forventet gjensidig å anerkjenne hverandre som "medlemmer" av "et kunstig, rettslig konstruert fellesskap" av borgere som "stiller opp for hverandre og av og til også ofrer seg for hverandre."²⁷² Det er den statsborgerlige solidariteten som dypest sett utfordres når rettigheter omstilles fra det demokratiske prinsippet om likebehandling av alle statsborgere bosatt på

²⁷² Habermas (1999): 72

statens territorium, uavhengig av nasjonalitet og økonomisk aktivitet, til det funksjonelle prinsippet om ikke-diskriminering av markedsborgeren for å oppnå like konkurransevilkår.

Det nasjonale tilhørighetsfellesskapet er definert gjennom regler om nasjonal tilhørighet og består av mennesker av samme nasjonalitet. Velferdsstaten er derimot et solidaritetsfellesskap kjempet fram ved politisk mobilisering og kompromisser i kampen mellom kapital og lønnsarbeid ved overgangen fra det 19. til det 20. århundre. Sosiale risikoer kunne ikke lenger bli håndtert tilfredsstillende på det lokale og kommunale nivået.²⁷³ Takket være framveksten av det moderne industrisamfunnet og mer effektive transportmidler, ble folk mer mobile og opplevde i mindre grad å være bosatt og knyttet til en lokalitet gjennom livsløpet. Derfor ble staten etter hvert ansett for å være den passende rammen for organiseringen av trygdeordninger for dem som ikke lenger er i stand til å utføre inntektsgivende arbeid, for borgernes rettigheter og plikter. Slik ble staten det relevante fellesskapet for kollektiv ansvarlighet og solidaritet.²⁷⁴ Når økonomisk og politisk integrasjon i Europa nå reiser spørsmålet om en tilsvarende ny utvidelse av organiseringen av kollektivt ansvar for sosiale risikoer på et høyere nivå, skjer dette imidlertid innenfor en historisk kontekst som skiller seg radikalt fra den opprinnelige diskursen om lokal versus nasjonal organisering. Det er derfor viktig å presisere hva premissene for en slik utvidelse av idéen om kollektiv ansvarlighet må være, gitt den aktuelle situasjonen: For det første finnes det velorganiserte, nasjonale velferdsstater fra før, med mer eller mindre robuste forsikringsbaserte og skattebaserte trygdeordninger. Samtidig er disse velferdsstatene kommet under press fra en økonomisk globalisering som den europeiske økonomiske integrasjonsprosessen er en del av. Habermas' visjon om en postnasjonal, rettighetsbasert føderasjon på regionalt nivå i Europa er, som vi har sett, et svar på denne situasjonen. For det andre finnes det allerede en overnasjonal ordning for koordinering av nasjonalstatenes trygdesystemer som griper inn i enkelte av medlemslandenes trygdeordninger på en avgjørende måte, men uten at disse inngrepene, og konsekvensene av dem, er behandlet i en skikkelig demokratisk prosess. Så lenge denne overnasjonale ordningen bare er begrunnet i den økonomiske konstitusjonens grunnprinsipp om fri bevegelse av arbeidskraft, og ikke i en demokratisk forfatning, vil den fortsette å ikke bare være en ordning for effektiv problemløsning. Den vil også være en del av problemet i den utstrekning den selv bidrar til å skape spenninger mellom demokrati og kapitalisme. I stedet for å ta utgangspunkt i prinsippet om fri bevegelse bør det europeiske argumentet for

²⁷³ Zimmermann and Wagner (2004): 7-9

²⁷⁴ Marshall (1950)

den kollektive ansvarligheten derfor ta utgangspunkt i denne spenningen mellom demokrati og kapitalisme vi har sett utvikle seg innenfor nasjonalstaten, og som den økonomiske globaliseringen forsterker, bl.a. ved å undergrave nasjonalstatens muligheter til å føre en nasjonal pengepolitikk og til å skattelegge kapital. Det beste uttrykket for en slik ansvarlighet ligger derfor nettopp i Habermas' eget argument for et politisk prosjekt i Europa – både fordi de europeiske velferdsstatene trenger å utvikle et kollektivt, politisk forsvar for den europeiske sosiale modellen, og fordi Habermas forankrer dette prosjektet i et system av rettigheter – i en borgerlig forfatning – som utstyrer beslutningsgrunnlaget til Kommisjonen, Ministerrådet og EF-domstolen med legitimitet, en legitimitet den form for ”markedsbygging gjennom regjeringskonferanser” som har kjennetegnet den økonomiske unionens politikk mangler. Først innenfor rammen av en slik forståelse av kollektiv ansvarlighet kan idéen om en utvidelse av rekkevidden til organiseringen av et slikt ansvar få *en demokratisk dimensjon*. Som Brunkhorst sier: en rettsutvikling der fri bevegelse på tvers av grenser og retten til å anerkjennes som rettighetsbærer på en annen stats territorium blir en realitet, er et framskritt. På samme måte bør EU kunne utvikle seg til et utvidet solidaritetsfellesskap hvor medlemmene – statsborgerne i EU-landene – kan bevege seg fritt, uten å måtte bli fulle medlemmer av de nasjonale fellesskapene på de territoriene hvor de tilfeldigvis er bosatt på et gitt tidspunkt. Men prinsippene for medlemskap i ordningen som skal implementere en slik politisk målsetting må respektere de demokratiske solidaritetsfellesskapene på nasjonalstatenes nivå, og prinsippene for medlemskap som gjelder på det nivået. Da ville ordningen kunne etablere et mer universelt prinsipp for bosetting som grunnlag for medlemskap i et europeisk solidaritetsfellesskap. Dette bosettingsprinsippet ville ivareta de opparbeidede trygderettighetene til statsborgere som krysser grensene, men uten å begrunne denne ivaretakelsen i at det fremmer fri bevegelse. Ordningen kunne slik bidra til at borgerne i større grad fikk erfare *bruksverdien til rettighetene* som er nedfelt i de nasjonale konstitusjonene. Habermas' substansielle argument for en europeisk konstitusjon vektlegger nettopp behovet for å styrke rettighetenes bruksverdi, og dermed statsborgerskapets evne til å skape en solidaritet mellom fremmede. Nasjonalt ansvar for administrasjon av trygdeordninger og for utbetaling av ytelser ville ikke nødvendigvis sikre dette.

8.4 Medlemskap og rettferdighet

Michael Walzer er den politiske tenkeren som har blitt tildelt æren for å ha gjenåpnet spørsmålet om substansielt medlemskap. Han understreker den politiske karakteren til

medlemskap i sosiale fellesskap. Samtidig argumenterer han for at termen 'medlemskap' er mer presis enn termen 'citizenship', fordi tilgang til velferdsordninger nesten aldri er knyttet til nasjonalitetskrav, dvs. til den formelle statusen 'statsborger'. Den kollektive retten til å velge kriterier for fordeling av godet 'medlemskap' uttrykker selvbestemmelsesrettens dypeste mening. Medlemskap i et menneskelig fellesskap er det primære godet borgerne deler mellom seg. *Hvordan* borgerne velger å fordele medlemskapet internt strukturerer i følge Walzer også fordelingen av alle de øvrige godene innenfor fellesskapet. "Teorien om fordelingsrettferdighet begynner derfor med en redegjørelse for rettigheter til medlemskap."²⁷⁵ I denne forstand er medlemskapet derfor den viktigste sfæren innenfor et mangfold av distinkte sfærer for rettferdighet i samfunnet. Hva som konstituerer medlemskap som et samfunnsgode er ikke bare vår kollektive selvforståelse og vårt produktive arbeid, men også våre relasjoner til fremmede – våre kontakter, forbindelser og allianser bortenfor statens grenser. Den norske velferdsstaten har i lys av dette et dobbelt normativt grunnlag. For det første er den gjennomsyret av en positiv vurdering av både plikten til å arbeide og arbeidets egenverdi. 'Arbeidslinja' er en del av velferdskontrakten: det er først og fremst de som har bidratt som kan kreve å få noe tilbake. Og arbeidet er kongeveien til selvrealisering, til virkeliggjøringen av sine vesenskrefter, som Marx taler om i de økonomisk-filosofiske manuskriptene. For det andre gir denne statsformen sterk støtte til den universelle normen om likebehandling. Alle som oppholder seg i Norge i minst 12 måneder er automatisk pliktig medlem i Folketrygden. En flyktning som kommer til Norge blir automatisk fullt medlem dersom han eller hun oppfyller kravene i FN's Flyktningkonvensjon, og en asylsøker, og asylsøkerens familiemedlemmer, blir automatisk medlem med rett til stønad ved arbeidsledighet og behov for helsetjenester.²⁷⁶ Og for nordiske og europeiske statsborgere settes kravet om botid sågar til side gjennom samordningsavtaler.

Som et primærgode som skal fordeles er medlemskap ikke desto mindre uforenlig med en situasjon hvor permanent bosatte personer ikke får full rett til medlemskap. Vi taler dermed igjen om den fundamentale retten til politisk deltakelse, og implisitt om muligheten til å innvirke refleksivt på sin individuelle rettsstatus. Walter advarer i denne sammenhengen mot å koble arbeidsemigranter til den tvilsomme statusen 'gjestearbeider', og argumenterer for at vertslandet enten må finne andre måter å få gjort det nødvendige arbeidet sitt på, eller også

²⁷⁵ Walzer (1983): 63

²⁷⁶ Jfr. Lov om folketrygd, kap. 2 (Medlemskap), § 1: "Som bosatt i Norge regnes den som oppholder seg i Norge, når oppholdet er ment å vare eller har vart minst 12 måneder. En person som flytter til Norge, regnes som bosatt fra innreisedatoen". Det presiseres at oppholdet er lovlig, og § 16 viser til egne forskrifter for asylsøkere.

utvide det fulle statsborgerskapet til å omfatte utlendinger som inviteres for å fylle behovet for arbeidskraft. Alle andre alternativer representerer etter hans oppfatning intet mindre enn tyranni. ”Disse gjestene erfarer staten som en gjennomtrengende og skremmende overmakt som former deres liv og kontrollerer hver bevegelse – men likevel aldri spør dem om deres meninger.” Spørsmål om medlemskap er derfor av stor betydning for teorier om demokrati og rettferdighet. ”Medlemmene må være forberedt på å akseptere som sine likemenn, i en verden av felles forpliktelser, de menn og kvinner de gir adgang til territoriet... ”²⁷⁷ Bare slik kan det grunnleggende prinsippet om demokratisk likhet overholdes, i følge Walzer. Men det er en tendens i Walzers tekst til å forveksle eller blande sammen prinsippene for kulturell integrasjon med prinsippene for politisk integrasjon. Han sammenligner for eksempel det han omtaler som nasjonalstatens ’admissions policies’ – regler for adgang til besøk, opphold, bosetting og arbeid i vertsstaten – med kriterier for medlemskap i klubber og nabolag. Ethvert politisk fellesskap har også en rett til å utvikle seg som et karakterfellesskap (*community of character*) med en egen ’skjebne’ (*destiny*). Bak dette standpunktet ligger det en idé om en egenverdi ved kulturell egenart, at kulturer er noe som bør bevares for sin egen skyld. Fra denne idéen avleder Walzer den prinsipielle retten til, og behovet for, å lukke det politisk-kulturelle fellesskapet ved å stenge statsgrensene for innvandrere. Men dette er en problematisk form for resonnement fra en politisk tenker som ellers karakteriseres av en fremragende evne til å kombinere politisk-filosofisk klarsyn og resonnement med historisk og samfunnsteoretisk innsikt. Argumenter knyttet til kulturell egenart og bevaring av kulturer krever langt mer kvalifisering og presisering enn det Walzer gir rom for, og med det lave presisjonsnivået han beveger seg på akkurat her er veien kort til en reifisering av, og – oppsiktsvekkende nok – til et ahistorisk og uodynamisk begrep om kultur, som er fjernt fra måten kulturer historisk sett faktisk har utviklet seg.

Walzers argument ignorerer imidlertid også menneskerettigheter som en essensiell dimensjon ved offentlige institusjoner. Mens ’klubber’ for Walzer er uttrykk for forsamlingsfrihet og står fritt til å basere sine medlemskapskriterier på sterke evalueringer – idéer om hvem vi er og fellesskapets særegne karakter – og lokale tradisjoner, så kritiseres dette syn av S. Benhabib...

democratic people constitute themselves as sovereign because they uphold certain principles of human rights and because the terms of their association interpret, as well as flesh out, these rights.²⁷⁸

²⁷⁷ Walzer (1983): 59

²⁷⁸ Benhabib (2001): 5

Å begrunne praksiser for sivil, sosial og politisk integrasjon i identitetspolitikk, slik Wltzer gjør, er å overse de normative kjerneelementene som inngår i den politiske integrasjonen av liberale demokratier. Det dreier seg om grunnleggende menneskerettigheter, konstitusjonelle tradisjoner, og demokratiske praksiser for deltakelse, valg og representasjon. Habermas har fremsatt lignende argumenter. I en rekke forskjellige sammenhenger har han argumentert for at det er nøyaktig disse normative elementene som statsborgere og andre bosatte innbyggere må vise respekt og lojalitet, ikke først og fremst en partikulær kulturell tradisjon.²⁷⁹ Når borgerne oppviser denne respekten og lojaliteten konstituerer de det S. Benhabib kaller et fellesskap av demokratisk interpretasjon og artikulasjon. Men selvforståelse og felles tradisjoner er langt fra å være statiske, lukkede og uavhengige helheter. De defineres og redefineres etter hvert som vi tilegner oss ny kunnskap og opplever nye møter med 'de andre'. Den kommunitaristiske tonen i Walzers tilnærming kommer i lys av slike resonnement i konflikt med ikke bare et post-nasjonalt Europa med porøse grenser og økonomisk og politisk integrasjon. Medlemskap begrunnet i retorikken om tilhørighet og nasjonalitet er fjernt fra den administrative virkeligheten. Den nasjonale trygdlovgivningen, og fordelingen av trygdeytelser som er begrunnet i den, refererer sjelden eller aldri eksplisitt til nasjonalitet.²⁸⁰

Også Habermas peker på innvandring som en utfordring for nasjonalstatens evne til kulturell og politisk integrasjon. Teorien om rasjonalisering av livsverden og om rettsstatens normative selvforståelse tillater ham imidlertid å skille mellom ulike nivåer for integrasjon, og på en helt annen måte enn Walzer. Den politiske integrasjonen gjennom statsborgerskapet er en del av den allmenne sosiale integrasjonen i samfunnet som bygger på prosesser for innbyrdes forståelse. Denne politiske integrasjonen, formidlet gjennom rettskoden, er det som alene kan bære hovedtyngden av integrasjonen i komplekse, moderne statssamfunn, en integrasjon som ikke minst innebærer å bearbeide 'grensekonfliktene' med de høyst nødvendige, men selvstendigjorte, funksjonssystemene. Den nasjonale kulturen kan ikke bære en slik integrasjonsbyrde og må derfor skilles fra den politiske kulturen knyttet til borgernes gjensidige anerkjennelse av sivile rettigheter og retten til deltakelse. Det betyr ikke at den nasjonale kulturen ikke har en verdi i seg selv. Men trusselen mot den kommer ikke, slik Walzer later til å tro, fra andre nasjonale kulturer, men fra en global tendens til kommodifisering av alle kulturer som nivellerer alle forskjeller, og fra en nyliberal

²⁷⁹ Se for eks. Habermas (1996): 264ff

²⁸⁰ Mabbett and Bolderson (2002): 192

samfunnsmodell, som i beste fall bruker nasjonale kulturer eller konservative verdier instrumentelt for å styrke samholdet innad i en sosialdarwinistisk konkurranse om økonomisk overlevelse under den globale kapitalismens imperativer. Det er her forskjellen mellom de to ligger. For Walzer skal demokratiet forhindre tyranni og beskytte karakterfellesskapet mot innvandring. Habermas ser trusselen mot 'det politiske' komme fra systemimperativene fra et utdifferensiert økonomi- og forvaltningssystem.

Hvis vi fortsetter med tilnærmingen til medlemskap som et spørsmål om fordeling, tilbyr J. Rawls' rettferdighetsteori et mer liberalt-egalitært perspektiv. En teori som ofte går under betegnelsen liberal kontraktualisme skaper høye forventninger om å finne en standard for evalueringen av grunnleggende normative prinsipper for migranternes medlemskap i velferdsordninger. Nå er Rawls' opprinnelige anliggende i "A theory of Justice" å utvikle et prinsipp for rettferdighet innenfor et velordnet samfunn uten både innvandring og utvandring.²⁸¹ Rawls konsenterer seg om intern fordeling innenfor statens grenser og ser derfor bort fra fordelingsordningenes grenseoverskridende implikasjoner. Den endrede betydningen av suverenitet, og juridisk, økonomisk og politisk integrasjon i Europa, reiser spørsmålet om hvorvidt Rawls' rettferdighetsprinsipp kan anvendes også utenfor et lukket system. Rawls spør hvilke rettferdighetsprinsipper borgerne ville kunne bli enige om dersom de resonnerer ut fra en hypotetisk tenkt, opprinnelig posisjon, og ikke ut fra sine faktiske interesser og kunnskaper om seg selv og verden. Han modellerer denne situasjonen ut fra idéen om et 'slør av uvitenhet' som skjuler individenes egne sosiale posisjoner, naturlige talenter, klassetilhørigheter og kjønn, så vel som historisk kontingente fakta som hvilken generasjon de tilhører eller den økonomiske, politiske eller kulturelle karakteren til deres eget samfunn.²⁸² Ettersom slike egenskaper og fakta er moralsk irrelevante vil enhver fordeling av goder som bygger på dem måtte framstå som urimelig. I denne hypotetiske, opprinnelige posisjonen vil borgerne i følge Rawls velge to prinsipper: et sett av rettigheter som sikrer lik frihet for alle, og et forskjellsprinsipp som tillater sosial og økonomisk ulikhet i den grad dette er til fordel for de dårligst stilte og stillinger og posisjoner er åpne for alle. I tillegg har det første prinsippet prioritet i forhold til det andre fordi grunnleggende friheter ikke kan begrenses til fordel for økonomisk vinning.

²⁸¹ „I shall be satisfied if it is possible to formulate a reasonable conception of justice for the basic structure of society conceived for the time being as a closed system isolated from other societies.” Rawls (1971): 7

²⁸² Rawls (1971): 162

A. Føllesdal har undersøkt hvilke implikasjoner Rawls' teori får for EU som et økonomisk og politisk fellesskap av nasjonale velferdsstater.²⁸³ Fra det han betegner som et komplekst perspektiv på sosiale institusjoner utvikler han et argument for lik fordeling av goder blant europeere. Sosiale institusjoner bør garantere lik fordeling av politisk makt, muligheter til å oppnå stillinger og maktposisjoner, livsinntekt og velferd av i hvert fall tre grunner. For det første har slike institusjoner en gjennomtrengende innflytelse på våre livssjanser ved å skape og fordele handlingsmuligheter. For det andre genererer de myndighetsutøvelse i rettslig form gjennom juridiske regler avledet fra rettigheter (rules of rights). For det tredje skapes eller konstitueres mulighetene for myndighetsutøvelse gjennom den felles deltakelsen som opprettholder disse institusjonene. I følge denne oppfatningen er rettigheter goder eller fordeler som borgerne oppnår gjennom samarbeid, og ved en allmenn tilslutning til lover og normer innenfor en stat. Av dette følger det at borgerne bør ha lik rett til innflytelse på hvordan sosiale institusjoner regulerer fordelingen av goder. "Dette begrunner et krav til sosiale institusjoner om å sikre en lik fordeling av disse godene – med mindre ulik fordeling av bestemte goder er til fordel for alle...".²⁸⁴ Det kontraktteoretiske argumentet impliserer krav om lik fordeling av goder europeere imellom under 'juridisk og økonomisk integrasjon'. Gitt den økende betydningen av de fire frihetene (den frie bevegelsen av personer, varer, tjenester og kapital) som skaper rettigheter med direkte effekt for individer og en svekket nasjonal suverenitet, så får dette argumentet større vekt.

Dette argumentet kan tolkes i retning av å gi støtte til fordelingsrettferdighet over tid, dvs. behovet for å balansere markedsbygging mot hensyn knyttet til medlemskap og solidaritet. Men det gir ikke svar på spørsmålet om når rettferdigheten krever at europeiske borgere bør etablere og opprettholde sosiale institusjoner. Vi står igjen med et argument for lik fordeling som baserer seg på subsidiaritetsprinsippet – og som dermed aksepterer at det eksisterer ulike, men like rettferdige, måter å opprettholde offentlige ordninger på. Det kontraktteoretiske argumentet leverer derfor ingen kriterier vi kan bruke til å bestemme "grensene for å tillate variasjoner angående nasjonalstatens institusjoner, innenfor hvilke befolkninger bør ha frihet til å avgjøre sine skjebner gjennom prosedyrer for deltakelse. Det ser ut til at vi må tilpasse individenes rettmessige krav på likhet til deres rettmessige krav på suverenitet."²⁸⁵ Dette argumentet for lik fordeling tillater en nødvendig presisering av den normative konflikten

²⁸³ Se Føllesdal (1997): 154ff

²⁸⁴ Føllesdal (1997): 156

²⁸⁵ Føllesdal (1997): 163

innenfor europeisk trygderett. Som tidligere vist konstituerer samordningsreglene en sosial institusjon som bygger på retten til fri bevegelse og ikke-diskriminering. Institusjonen opprettholdes i og med den indirekte deltakelsen til borgerne i EU/EØS-området gjennom representanter som deltar i regjeringskonferanser. Når statsborgerne i dette området flytter mellom medlemslandene drar de nytte av retten til likebehandling som en rettslig norm. Demokratisk skapte variasjoner på det nasjonale nivået må imidlertid respekteres. Solidaritetsprinsippet som er basert på bosetting reflekterer et rettmessig krav om lik fordeling av goder *innenfor* den egalitære velferdsstaten, og er derfor ikke mindre legitime enn fordelingskrav på det europeiske nivået. Den relevante betydningen av lik fordeling er, tross alt, vanskelig å bestemme på grunn av substansielle forskjeller i levekår, offentlige ordninger, lønnsnivå og systemer for finansiering av pensjoner rundt om i Europa. Måten en offentlig ytelse konstrueres på innenfor den nasjonale lovgivningen, kriteriene for å oppfylle retten til trygd, ytelsens sosiale målsetting, eventuell nødvendig behovstesting – alt dette er politiske spørsmål som bør underkastes offentlig deliberasjon i politisk relevante fora og i henhold til prosedyrer som inkluderer alle berørte. Derfor kan ikke konflikten mellom det økonomiske prinsippet om fri bevegelse og prinsippet om likebehandling basert på bosetting bli løst på noen tilfredsstillende måte gjennom anstrengelsene til juridiske eksperter eller dommerne ved EF-domstolen.

Føllesdal gir her en god begrunnelse for prinsippet om subsidiaritet. Nasjonale variasjoner av historisk, sosial og økonomisk karakter gjør at det må være opp til det politiske fellesskapet av statsborgere å være med å utmeisle grunnprinsippene for fordelingen av velferdsgoder. Dette er også i tråd med den diskursteoretiske begrunnelsen av slike goder i retten til sikring av sosiale og økonomiske livsbetingelser i den grad det er nødvendig for en sjanselik utøvelse av de grunnleggende sivile og politiske rettighetene. Bosettingsprinsippet er selv et demokratisk likhetsprinsipp som lar seg avlede fra denne begrunnelsen av sosiale rettigheter. Når de sosiale rettighetene på denne måten sikrer de materielle betingelsene for den sjanselike muligheten til å utøve rettighetene som institusjonaliserer den private og offentlige autonomien, får de også en intern forbindelse til den offentlige sfæren. De sivile og politiske rettighetene utgjør ikke minst den legale og institusjonelle forutsetningen for denne sfærens frihet og uavhengighet; og omvendt er denne sfæren en del av det politiske kretsløpet hvorigjennom forfatningen får sin historiske forankring og fortolkning: ”Ingen autonom rett

uten virkeliggjort demokrati.”²⁸⁶ Den diskursteoretiske forventningen om at demokratiet skaper rasjonelt akseptable beslutninger bygger, som vi vet, på *samspillet* mellom dannelsen av en politisk vilje i prosedyrer og fora institusjonalisert gjennom forfatningen, og den spontane kommunikasjonsflyten innenfor en offentlig sfære som ikke er innrettet mot beslutningstaking men mot oppdagelsen og den diskursive bearbeidelsen av problemer. Det er her det virkelige normative potensialet til de sosiale rettighetene ligger. De kan, for å si det med Brunkhorst, bare stjeles fra borgerne, dvs. fra den konstitusjonelt sikrede utøvelsen av deres statsborgerlige praksis, til prisen av at dette normative potensialet går tapt. I en nasjonal sammenheng finner vi dessuten en ytterligere og interessant historisk sammenheng mellom de sosiale rettighetene og offentligheten. Sammenhengen er knyttet til hvordan velferdsstaten og de prinsippene den bygger på, er kjempet fram og inspirert av utenom-parlamentariske bevegelser.

Fra en rawlsiansk synsvinkel åpner samarbeid innenfor sosiale institusjoner og svekket nasjonal suverenitet for et argument for lik fordeling på et europeisk nivå. Blant de godene som skal fordeles finner vi retten til likebehandling. Denne friheten kan ikke begrenses av økonomiske grunner, for eksempel for å unngå å overbelaste velferdsstatens finansielle grunnlag, simpelthen fordi grunnleggende friheter ikke kan innskrenkes ut fra andre hensyn enn å beskytte nettopp disse frihetene.²⁸⁷ Problemet er imidlertid at det rawlsianske argumentet ikke løser konflikten mellom likhet og suverenitet. Argumentet er basert på en konsepsjon eller en analyse av EU som en utelukkende problemløsende organisasjon. Dette *instrumentelle* synet på EU gjør unionens legitimitet avhengig av dens evne til å løse medlemsstatenes problemer under presset fra en global kapitalisme, og former tilsvarende begrepet om 'borgeren' ut fra høyst snevre økonomiske termer. I kontrast til dette, og i henhold til en *kommunikativ* logikk, bør vi analysere unionen som en rettighetsbasert, politisk union, fordi integrasjonsprosessen har sprengt rammene for en traktatfestet økonomisk union basert på forhandlinger og kompromisser mellom regjeringer. Når europeiske beslutninger berører borgernes interesser og verdier på en direkte måte, er gjensidig anerkjennelse av rettigheter og standarder for deliberativt demokrati påkrevet. Subsidiaritetsprinsippet forteller hvilke nivåer som best kan løse problemene unionen står overfor. Men det løser ikke problemet med det demokratiske underskuddet i unionen. Dette prinsippet henvender seg til den problemløsende konsepsjonen av EU som et heterarki og epistokrati. Det vil derfor ikke

²⁸⁶ Habermas (1992): 599

²⁸⁷ Rawls (1971): 132

kunne besvare spørsmålet om hvordan overlappende europeiske livsverdener kan utvikle institusjoner som motvirker den selektive samfunnmessige rasjonaliseringen som skyldes imperativene fra det økonomisk-administrative systemet i EU.

8.5 Et kritisk blikk på legitimiteten til *lex loci laboris*

Vi har i det foregående pekt på at det i EF-domstolens fortolkning av koordineringsforordningene er en tendens til å utvide nedslagsfeltet for prinsippet om *Lex Loci Laboris*. Et av de tydeligste eksemplene på dette er Ten Holder-dommen fra 1986²⁸⁸. Saksøkeren, en hollandsk dame som flyttet hjem etter å ha bodd og arbeidet en tid i Tyskland, pådro seg en ryggskade. Kort tid før den tyske sykepenge-støtten opphørte, søkte hun om uføretrygd i Holland. På bakgrunn av prinsippet om *Lex Loci Laboris* kunne man anta at tysk lov kom til anvendelse for Ten Holder all den tid hun var ansatt i Tyskland. Kommisjonen argumenterte med at arbeidsgiverlandet var ansvarlig så lenge hun hadde rett til *Krankengeld* med henvisning til den nære forbindelsen mellom sykepenger og tidligere arbeidsforhold. EF-domstolen hadde tydeligvis et behov for å etablere *Lex Loci Laboris* som et bærende prinsipp, og de gikk et skritt lenger: Retten fastslo at Ten Holder skulle dekkes av lovgivningen i det land der hun sist hadde vært ansatt, såfremt hun ikke tok nytt arbeid i det nye landet. I tillegg til å frata Ten Holder en ytelse hun etter hollandsk lov var berettiget til, erstattet dommen det hollandske bosettingsprinsippet med en norm som tilsier at yrkesaktivitet og innbetalinger er det legitime grunnlaget for rett til stønad (Sak 302/84).

Likevel: Det stilles i økende grad spørsmål ved legitimiteten i dette prinsippet som en styrende norm for å fastslå hvilket lovverk som skal gjøres gjeldende. Et økende antall personer inngår ikke i avgiftsbaserte systemer, enten på grunn av arbeidsløshet og lavtlønnet arbeid innenfor uregulerte områder, eller fordi arbeidsstyrken er plassert/ansatt i et annet medlemsland²⁸⁹. Migrasjonsmønstrene er også mer uklare og asymmetriske enn i 'gjestearbeider-tiden', for eksempel er antallet pensjonister og studenter som migrerer økende. Generelt kan man si at "... a social security coordination system based, fundamentally, on economic citizenship sits increasingly uneasily alongside wider efforts to expand the social dimension of European citizenship. All these factors suggest that less reliance on exportability and more host state responsibility in European social security law could be desirable." (ibid.)

²⁸⁸ Christensen og Malmstedt (2000): 77-78

²⁸⁹ Mabbett and Bolderson (2002): 197

Mabbetts og Boldersons standpunkt er i tråd med ovenstående diskusjon, og utgjør nok et eksempel på at den sosiale dimensjon i Europa er bedre tjent med bosettingsprinsippet i spørsmål som angår sosialt medlemskap og distribusjon av ytelser. EF-domstolen avviste eksportprinsippet i den viktige Snares-dommen fra 1997 (Sak C-20/96). Snares hadde arbeidet hele livet i Storbritannia da han ble arbeidsufør etter en alvorlig bilulykke. Han bestemte seg for å slå seg ned i Tenerife, der moren hans bodde. Han hadde rett til å ta med seg en avgiftsbasert ytelse, men ikke den ikke-avgiftsbaserte (skattebaserte) British Disability Living Allowance (DLA) som var markert som en ekstraordinær ytelse. Dette kunne ha ført til at han sto uten tilstrekkelig økonomisk grunnlag for livsopphold, og, uten rett til å bosette seg i Spania som en direkte følge av dette. Retten slo fast at det i prinsippet var umulig å beregne en korrekt tilpasset minimumsinntekt i et annet medlemsland på grunn av den store variasjonen i levestandard og inntektsnivå mellom europeiske velferdsstater. Eksport av den bosettingsbaserte og behovsprøvde ytelsen var tilsynelatende et dårlig redskap for å fastsette Snares rett til bosetting i en annen medlemsstat. Fra et policy-perspektiv synes det mer rettferdig at *dersom* den eksporterte, avgiftsbaserte ytelsen viste seg å være utilstrekkelig for livsoppholdet, skulle Snares ha rett til supplerende ytelser etter spansk, og ikke britisk, lov. Dette hadde følger for britiske skattebetalere ettersom Snares hadde flyttet fra Storbritannia, og for spanske skattebetalere fordi Snares hadde fått rett til en generell spansk behovsprøving basert på spansk levestandard. Slik er saken et argument mot eksportprinsippet, og for et større ansvar for bosettingslandet.

8.6 Fra markedsborgerskap til europeisk statsborgerskap?

Velferdsstaten er ikke bare en organisering av ordninger for kollektiv ansvarlighet basert på innbetalinger. Ettersom ”den tar sikte på å skape autonome borgere og å gjøre formelle rettigheter reelle, ... må den også sees på som et prinsipp for økt rettferdighet.”²⁹⁰. Gjennom politiske grep er enkelte grunnleggende behov holdt utenfor konkurransen på markedet. Men europeisk integrasjon har siden begynnelsen vært kjennetegnet av en ubalanse mellom markedsdannelse og markedskorrigering og gjort de to til mer eller mindre motstridende mål ²⁹¹. De første traktatene var tydelige i sine økonomiske ambisjoner. Integrasjon skulle skje bare gjennom økonomiske instrumenter, noe som kommer klart til uttrykk i de fire friheters sentrale posisjon. Domstolens rolle var å sikre at europeisk markedsbygging ikke ble undergravd av lovgivning og tiltak på det nasjonale plan. Spørsmål om omfordeling og

²⁹⁰ Eriksen (1996): 4

²⁹¹ Menéndez (2003): 2

solidaritet ble overlatt til nasjonale velferdsordninger, og nasjonale regjeringer krevde full suverenitet over disse.

Det er likevel ganske klart at EU-prosjektet ikke bare handler om markedsdannelse. På 1990-tallet formulerte Kommisjonen en agenda for den fremtidige rekkevidden (personkrets) av forordning nr 1408/71. Godkjenningen av tre bosettingsdirektiver i 1990, og innføringen av EU-borgerskap i Maastricht-traktaten styrket ideen om at forordning 1408/71 skulle utvides til å gjelde alle innbyggere i medlemsstatene, inkludert ikke sysselsatte og tredjelands borgere. På bakgrunn av utviklingen fra et økonomisk fellesskap til en politisk union som tildeler borgerrettigheter, fant Kommisjonen at den gamle forordningen ikke lenger kunne gjøres gjeldende.²⁹² Med utvidelsen av den regulerende og personlige rekkevidden:

”...the Commission went far beyond the strict wording of the Treaty’s Article 42, literally aiming to provide freedom of movement for workers by co-ordinating their social security right. According to the Commission, the Regulation 1408 had become an instrument of social policy, and not merely an instrument of promoting free movement’ (Sindbjerg Martinsen 2003: 21).

Henvisningen til politisk integrasjon og europeisk statsborgerskap er viktig fordi den åpner for en utvikling i retning av positiv integrasjon. En slik utvikling vil kunne redusere forskjellene mellom organisert solidaritet innefor det nasjonale fellesskapet og de grunnleggende normene og rettighetene iverksatt gjennom EUs rettsordning. Å erstatte ‘employed persons’ med ‘nationals of a member State, stateless persons and refugees residing in a member state’, synes å innebære at alle europeiske borgere i fremtiden vil ha rett til aggregering og eksport av opparbeidede trygderettigheter hvis de flytter til en annen medlemsstat. Endringen synes å bekrefte og stadfeste en utvikling i retning av et demokratisk ‘borgernes Europa’ og endre balansen mellom fri bevegelse og likhet. Likhetsprinsippet vil ikke lenger bare være et redskap for å fremme fri flyt av arbeidstakere, men oppnå status som et normativt prinsipp i seg selv. Det som da begrunnes i forordningen er at borgere som velger å flytte til en annen medlemsstat skal ha de samme rettigheter som medlemsstatens nasjonale borgere, og at de ikke taper rettigheter de har opparbeidet seg i andre medlemsstater.

Fra perspektivet til et ‘borgernes Europa’ kan man si at koordineringen av nasjonale trygdeytelser og EF-domstolens kjennelser bidrar til å styrke betydningen av grunnleggende

²⁹² Sindbjerg Martinsen (2003): 14, 21

rettigheter på det sosiale området. Retten til ikke-diskriminering på grunnlag av nasjonal opprinnelse påvirker ikke bare den juridiske statusen, men også betydelige stønader for personer som beveger seg innenfor fellesskapet ²⁹³. Følgelig vil prinsippet om likebehandling styrkes på velferdsstatenes nasjonale nivå, der de nå opptrer som deler av et større europeisk regime av felles juridiske rettigheter.

Dermed er det et paradoks at demokratisk suverenitet knyttes til et spesielt nasjonalt fellesskap der fordelingsrettferdigheten opphører ved territoriets grenser, mens menneskerettigheter nedfelt i nasjonale grunnlover, så vel som i traktaten som omhandler en europeisk grunnlov (TEC 2004, del II) utgjør universelle moralske fordringer. Disse fordringene har til tider liten gjennomslagskraft fordi det mangler regionale eller internasjonale institusjoner til å håndheve dem. Europeisk integrasjon kunne i dette perspektivet bidra til å styrke håndhevelsen av dem og overdra retten til ikke-diskriminering og likebehandling direkte til europeiske borgere. I den grad konstitusjonelle rettigheter innbefatter grunnleggende moralske verdier som frihet, likhet og respekt, kan vi si at statens moralske plikt med dette nedfelles i grunnleggende juridiske rettigheter med direkte effekt. For eksempel vil utviklingen av et juridisk instrument som kan koordinere trygdeytelser på bakgrunn av en grunnleggende rett til ikke-diskriminering gi medlemsstatene mulighet til å oppfylle moralske forpliktelser overfor ikke-borgere, i tråd med det art. 25 i FNs menneskerettighetserklæring foreskriver: "Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and his family, including clothing, housing and medical care and necessary social services, and the right to security in the event of unemployment, sickness, disability, widowhood, old age or other lack of livelihood..."²⁹⁴

Den normative spenningen mellom demokrati begrenset av nasjonale rammer og universelle rettigheter reflekteres i en dobbel empirisk inkongruens mellom demokratisk beslutningstaking og transnasjonale prosesser, kapitalflytting og intensivert handel²⁹⁵. Dette gir inkongruens i 'output' som medfører at en stats jurisdiksjon blir for begrenset sammenlignet med det handlingsrom for sosiale transaksjoner og problemer som den er ment å regulere. Hvis det på den annen side "is no input congruence, then a group affected by a decision but not participating in its making can be considered as being subject to foreign

²⁹³ Meehan (1997): 75

²⁹⁴ Glendon 1994: 36ff

²⁹⁵ Zürn (1998 og 1999)

determination rather than self-determination.” (ibid.: 16). Problemet med inkongruens i forhold til handlingsrom har normative følger i den grad ”certain functional tasks of political and legal integration once solely in the purview of states are no longer subject to democratic control and accountability.”²⁹⁶ Den grunnleggende retten til ikke-diskriminering slik den tolkes og avveies i europeiske domstoler, kan derfor sies å bidra et stykke på vei med å styrke velferdsstatens demokratiske legitimitet. Men fraværet av et europeisk *demos*, en europeisk offentlighet og et system av rettigheter nedfelt i en demokratisk forfatning, gjør at europeiske statsborgere ikke kan beskytte seg mot den subtile kolonisering av rettsmediet som det økonomisk-administrative systemet i EU har medført fram til nå. En demokratisk union som utstyrr sine borgere med en offentlig autonomi til selv å bestemme hvilke rettigheter de skal gi hverandre, bør være det *telos* som styrer beslutningstakere og dommere i EU.

Rettighetene har et ’normativt overskudd’ som peker ut over nasjonalstatens grenser. Dette overskuddet kan bare realiseres gjennom borgernes utøvelse av de politiske rettighetene som gir rettsstatusen deres en refleksiv, selvrefererende karakter og gjennom hvilken de kan forandre sin egen rettsstatus. I sine ’postnasjonale’ skrifter har Habermas vist hvordan hans rettsfilosofi har umiddelbar relevans for en analyse av den rettsliggjøring som finner sted på nivået for transnasjonale og overnasjonale organisasjoner bortenfor en nasjonalstatlig kontekst. Vekten ligger på en analyse av rettsliggjøring som en nødvendig, men utilstrekkelig betingelse for virkeliggjøringen av det republikanske prinsipp om kollektiv selvbestemmelse under trusselen fra denasjonalisering og økonomisk globalisering. Gitt ”et høyt nivå av interdependens i verdenssamfunnet” kan ikke den statlige suverenitet begrense seg til å garantere borgerrettigheter innad og forsvare seg mot ytre fiender utad; kosmopolitisk rett er en logisk konsekvens av den moderne forfatningsrett, og ”den suverene stats virkeliggjøring av sitt forfatningsoppdrag forlanger også evnen og viljen til likeberettiget deltakelse i kollektive anstrengelser for å bearbeide problemer som opptrer på så vel globalt som regionalt nivå, og som bare lar seg løse innenfor rammen av internasjonale og overnasjonale organisasjoner.”²⁹⁷

Styrken til Habermas’ rettsteori i en postnasjonal kontekst er at den bringer inn et begrep om offentlig autonomi i en liberal menneskerettighetsdiskurs preget av demokratisk underskudd. Denne diskursen kan sies å fokusere ensidig på spenningen mellom negative (sivile) og

²⁹⁶ Bohman (2004b): 337-38

²⁹⁷ Habermas (2005): 332

positive (sosiale, økonomiske og kulturelle) rettigheter, mens politiske rettigheter enten er utelatt fra diskursen, eller blir oppfattet som sivile, negative rettigheter uttrykt gjennom stemmeseddelen²⁹⁸. I *demokratiske* rettsstater er rettssubjektene imidlertid også utstyrt med retten til å gi lover, dvs. de er i prinsippet underlagt nøyaktig de lover som de kan se seg selv som opphavsmenn til. Forfatningen fastlegger tross alt hvordan den statlig organiserte myndighet omsettes til legitim makt. Det demokratiske underskuddet gjør rettighetene sårbare for instrumentalisering og juridifisering. Hvis det Rawls har kalt rettighetenes rimelige verdi krever en form for – om ikke annet – rudimentær rettferdighet, er det derfor også rimelig å hevde at spørsmålet om makt er *rettferdighetens første spørsmål*²⁹⁹. En rettighetsteori kan derfor ikke nøye seg med å fokusere på den rette fordeling av goder i form av rettigheter; den må også spørre hvordan legitimering av rettigheter gjennom offentlig bruk av fornuften er mulig i en transnasjonal kontekst.

Den europeiske trygderetten er et typisk eksempel på integrasjon gjennom problemløsning. Den har utviklet seg gjennom en dynamisk prosess innenfor det polysentriske (Bohman) systemet av autoritetsinstanser i EU. EU-Kommisjonen, Rådet, EU-parlamentet og nasjonale domstoler har vært viktige aktører i denne prosessen; selve drivkraften har likevel vært EF-domstolens rettspraksis. Innenfor, og mellom, disse instansene foregår det deliberasjon ut fra en kognitiv standard. Slik blir trygderetten i EU et produkt av transnasjonal styring basert på det vi i kapittel sju har kalt for epistokrati. Konklusjonen er at forordning 1408/71 må forankres i en demokratisk forfatning og en modell for deliberativ politikk som lever opp til de normative kravene i teorien om radikalt demokrati. Forordningen må fortolkes *refleksivt* innenfor rammen av et system av rettigheter for statsborgerne i EU, inkludert lovlig bosatte tredjelandsborgere. Vi husker at en viktig oppgave for dette rettighetssystemet var å institusjonalisere en offentlig sfære i det sivile samfunnet. Forordningen må derfor erstattes av en demokratisk forankret ordning hvor transnasjonale sosiale rettigheter blir utformet på bakgrunn av den femte kategorien grunnrettigheter i Habermas' system av rettigheter, og ikke på grunnlag av den fundamentale økonomiske retten til fri bevegelse. Den kunne da ta Nordisk Konvensjon for sosial trygghet fra 1955 som historisk forbilde. Konvensjonen etterfulgte en konvensjon om felles nordisk arbeidsmarked fra året før, men kom seksten år tidligere enn den europeiske forordningen. Nordisk Konvensjon bygger på et bosettingsprinsipp, og stiller ingen krav om nasjonalitet eller økonomisk aktivitet. Den bygger

²⁹⁸ Erman (2005)

²⁹⁹ Jfr. Rawls og Habermas; se Forst (2001): 176

ikke på noe prinsipp om fri bevegelse av arbeidskraft, og har heller ikke innført noe eksportprinsipp for trygdeytelser: bosettingsstaten blir automatisk den ansvarlige staten. Ordningen er ikke forankret i en selvstendiggjort, økonomisk rettsorden som har løsrevet seg fra medlemsstatene og begynner å sette premissene for politikken deres gjennom en egen jurisdiksjon. Den er kort og godt et produkt av demokratisk samarbeid mellom nordiske parlamentarikere. Det parlamentariske samarbeidsgrunnlaget og det ikke-økonomiske prinsippet om bosetting gir konvensjonen en dobbel demokratisk forankring.

8.7 En postnasjonal føderasjon med en sosial dimensjon

Ettersom EU er en union av nasjonalstater, verken kan eller bør EU bli en overnasjonal velferdsstat. Likevel bør positive sosiale tiltak innføres på europeisk nivå, og tydeliggjøre at "economic integration has resulted in the forging of a community of economic risk" (Menéndez 2005: 4). Så langt har slike tiltak vært resultatet av en reguleringspolitikk basert på en rent problemløsende oppfatning av unionen. Risikoregulering har ikke desto mindre omfordelende følger som påvirker borgernes rettigheter og kollektive identitet i stor grad. Følgelig reiser dette grunnleggende normative spørsmål som bør håndteres i institusjoner for deliberativ konflikthåndtering.³⁰⁰ Grunnen til dette er at pareto-optimale løsninger basert på gjensidige fordeler er utilstrekkelige i normative termer.

Forestillingen om rettferdighet som er bygget inn i begrepet deliberativ konfliktløsning er basert på en gjensidig erkjennelse av partenes offentlige og private autonomi. Slik er den i tråd med den rettighetsbaserte oppfatningen av EU som nevnt ovenfor. "In a deontological, Kantian perspective, norms are valid when they can be justified from every affected party's perspective, viz. When everybody's interests and values are taken into consideration and given a due hearing."³⁰¹ Det er bare mulig å teste argumentenes kvalitet i en åpen og offentlig debatt der alle berørte parter er involvert. Det er umulig å fastslå hvorvidt rettighetene, og også deres begrunnelser, tilfredsstillende bestemte normative kriterier for riktighet og om de skal respekteres, så lenge de ikke underkastes en slik test. Dette gjenspeiler en grunnleggende normativ innsikt i diskursteorien, som hevder at bare de normer er gyldige som er akseptert av berørte parter i en åpen og fri debatt.

³⁰⁰ Eriksen (2004): 19-20

³⁰¹ Eriksen (2004): 20

Slik forstått taler transnasjonale rettighetssystemer som den europeiske trygderetten for utviklingen av et politisk fellesskap som er større enn den nasjonale velferdsstaten. Man kan si at utviklingen av et sosialt Europa er avhengig av unionens evne til å inkludere borgerne i offentlig diskusjon og grunngeving. I en tid med økonomisk globalisering synes det som om bare transnasjonale politiske institusjoner vil være i stand til å skape den type normative legitimitet som er nødvendig for at borgerne skal godta beslutningene som legitime i empiriske termer. En voksende politisk størrelse som EU kan, like lite som nasjonalstaten, klare seg uten tilstrekkelig tillit blant borgerne. På samme måte som den opprinnelige nasjonaliseringen av velferd, må europeiseringen av velferd styres av demokratiprinsippet. Til tross for en utbredt skepsis er det liten grunn til å anta at nasjonalstaten er den eneste brukbare rammen for demokrati.

Men hvis Det politiske Europa skal være Et sosialt Europa, et solidarisk fellesskap, bør lovgivere og borgere bygge det fremvoksende europeiske *politiske* systemet som et ansvarlighetsfellesskap basert på europeisk sosialt borgerskap. Den virkelige utfordringen for en slik institusjon blir å formulere et europeisk bosettingsprinsipp. Misbruk (gratispassasjerer) og velferdsturisme må unngås, og nasjonale strukturer for sosial solidaritet må respekteres. 40 år med samordning av trygderett og overnasjonal lovgivning på det sosiale området er ikke den eneste organiseringsmodellen for sosial solidaritet. Vektingen av og avveiningen mellom økonomiske og sosiale målsetninger er allerede allmenn praksis i EF-domstolen, og er også vektlagt i Traktaten for en europeisk grunnlov (TCE 2004, art III-136). Domstolen har faktisk beveget seg bort fra å automatisk fastslå markedets fire friheter i retning av å veie dem opp mot andre legitime hensyn og interesser.

Dette gjenspeiler det faktum at integrasjon som markedsdannelse og funksjonell problemløsning per i dag er en uttømt ressurs for fortsatt integrering³⁰². Spørsmålet om den sosiale dimensjonen, utvidelsesprosessen, så vel som den sosiale integrasjonen av et økende antall tredjelandsborgere, er alt sammen utfordringer som kan komme til å påvirke selve grunnlaget for politisk samarbeid i morgendagens Europa. Europeere må diskutere hva medlemskap og prinsipper for fordelingsrettferdighet innebærer i det nye Europa, slik at man finner et riktig nivå for mulig ansvar. Spørsmål om sosialt medlemskap er altfor viktige til å overlates til dommere og jurister i EF-domstolen, fordi omfordeling omhandler fundamentale

³⁰² Eriksen *et al.* (2002): 3

spørsmål om solidaritet og kollektivt ansvar. Demokratisk og sosialt statsborgerskap gikk hånd i hånd i takt med utviklingen av nasjonalstaten. Et politisk prosjekt i Europa bør fremfor alt ha denne modellen for virkeliggjøring av rettighetenes bruksverdi som ledestjerne. Da kunne det også bidra til en videreføring av det moderne prosjektet i dets spesifikke, europeiske variant.

Avslutning:

Hovedmålet med denne avhandlingen var å fordype vår forståelse av demokratiets vilkår under den økonomiske globaliseringen. Når statens politiske og økonomiske handlingsmuligheter begrenses av globale finansinstitusjoner og press i retning av økonomisk liberalisering, undergraves grunnlaget for statsborgerlig medbestemmelse, og de velferdsordninger som skal sikre dens materielle forutsetninger. EU er selv en del av denne økonomiske liberaliseringen og har dermed bidratt til å skape dette underskuddet. Hvilken betydning har demokratiet for EU, og hvordan kan demokratiet styrkes i den postnasjonale konstellasjon? For å kunne besvare det spørsmålet må vi først skape en grundig forståelse av hva demokratiet er ved å gå det nøye etter i sømmene. En slik grundighet finner vi i Habermas' mangefasetterte, men samtidig koherente, analyse av demokratiet gjennom femti år. Men avhandlingen er mer enn en jubileumsmarkering. Ved å velge Habermas' teori som utgangspunkt har det blitt mulig å vise hvordan demokratiet ikke kan tas for gitt, men må forsvares av oss – borgerne – i de private sammenhenger vi lever og på de offentlige arenaer vi deltar. Demokratiet henter til syvende og sist sin styrke fra kraften i de bedre argumenter. Med overbevisende kraft argumenterer Habermas for at den levende politiske debatten i den offentlige sfæren er demokratiets puls, og at det frigjørende potensialet som er bygget inn i våre forfatninger ikke kan virkeliggjøres uten radikalt demokrati i denne forstand.

Det overordnede teoretiske grepet mitt har vært å analysere demokratiets vilkår og muligheter innenfor rammen av Habermas' teori om moderniteten. Når vi oversetter teorien om system og livsverden til demokratiteoriens konseptuelle system, åpnes et stort potensial for å analysere demokratiet i dets mange ulike dimensjoner og fra flere ulike teoretiske perspektiver. I hvert av kapitlene har jeg forsøkt å eksplisere relevansen jeg mener Habermas' ulike teorier har for forståelsen av demokrati. I innledningen viste jeg til Joshua Cohens påstand om at politisk diskusjon ikke bør være avhengig av en filosofisk teori om fornuften. Vi kan nå anlegge et nyansert perspektiv på denne påstanden. At den politiske *diskusjonen* ikke trenger slike forutsetninger, bør nemlig ikke hindre oss fra å se relevansen en teori om rasjonalitet kan sies å ha for politisk *filosofi*. I jakten på en politisk filosofi uten grunnlag i 'omfattende doktriner' (Rawls) går liberalismen glipp av et viktig samfunnsteorietisk potensial for en kompleks og samtidig dyptgående forståelse av demokratiet spesielt, og den politiske moderniteten generelt.

Hovedmålet med avhandlingen har vært å undersøke betingelsene for radikalt demokrati, og samtidig vise hvordan demokratiet spiller en sentral rolle i Habermas' analyse av modernitetens ambivalente potensial. Demokratiet har en viktig funksjon i å beskytte borgernes vitale livsområder mot den objektiverende, standardiserende og tekniske rasjonaliteten som kjennetegner markedsøkonomien og den administrative makten. Jeg har derfor analysert legitimitetskrisen i EU med utgangspunkt i to grunnbegreper fra Habermas' samfunnsteori, system og livsverden. Den samfunnsmessige utviklingen følger et dobbelt spor. En stadig utvidelse av det økonomisk-administrative *systemet* fører til at samfunnet blir stadig mer komplekst. Samtidig foregår det en rasjonaliseringsprosess innenfor den kulturelle *livsverden* som fører til frisettingen av et omfattende og flerdimensjonalt potensial for fornuft. Systemet integreres gjennom penger og makt, mens livsverden integreres gjennom en sosial konsensus. Grunntesen i samfunnsteorien er at i vår moderne, senkapitalistiske verden trenger det økonomisk-administrative systemet seg inn i de private og offentlige sfærene og *koloniserer* livsverden. Dette skjer når staten bare makter å løse store fellesskapsoppgaver til prisen av teknokratisk klientskaping og politisk passivisering, og når den i økende grad erstatter sosial konsensus eller demokratisk politikk med markedsløsninger når politiske problemer skal løses.

Gjennom det dobbelte samfunnsperspektivet avdekker avhandlingen to utviklingsmuligheter i EU. Det demokratiske underskuddet peker i retning av kolonisering av livsverden gjennom administrativ markedsbygging. Habermas' visjon om en postnasjonal, demokratisk føderasjon grunnlagt på borgerrettigheter, peker derimot i retning av rasjonalisering av livsverden. Jeg har vist hvordan oversettelsen av samfunnsteorien til teorien om rett og demokrati, og til analysen av den postnasjonale konstellasjonen, åpner for en kritisk analyse av fenomener som kan sies å føre til en stagnasjon i rasjonaliseringen av livsverden i EU. Det gjelder både den dramatisk store avstanden mellom teknokratiske ekspertkulturer og borgerne i medlemslandene, og tendensen til at borgernes rettigheter blir instrumentaliserte, det vil si at de tolkes som funksjoner av det økonomisk-administrative systemets interne logikk og målsettinger.

I første kapittel åpnet jeg perspektivet for avhandlingen ved å forankre demokratiet i samfunnsteorien og teorien om det moderne prosjektet. Demokratiet blir en del av rasjonaliseringen av livsverden og peker i seg selv mot en omfattende, emansipatorisk fornuft i kraft av å være et prinsipp for kritisk formidling mellom ekspertkulturer og

hverdagsbevisstheten, og som en forsvarsskanse mot systemets kolonisering. Jeg begynte med å vise hvordan samfunnsteorien springer ut av en analyse av fornuftens dialektikk i moderniteten. Med rasjonaliseringen av verdensbildene deler fornuften seg i tre dimensjoner som nedfeller seg i vitenskap, moral og kunst. Max Weber betraktet dette som en 'avmystifisering av verden' hvor den oksidentale rasjonalismen ødelegger den enhetlige meningen som bandt momentene i de religiøse verdensbildene sammen. Dessuten kjennetegnes den vestlige rasjonaliseringsprosessen i følge Weber av at en teknisk-vitenskapelig form for rasjonalitet setter seg i gjennom med utviklingen av den moderne kapitalismen og den byråkratiske rettsstaten basert på 'legalt herredømme'. Samfunnsmessig rasjonalisering faller for Weber nærmest sammen med at effektivitet og formålsrasjonalitet etter hvert blir målestokker på de fleste livsområder. Mot denne pessimistiske konklusjonen setter Habermas fram en tese om at de moderne tendensene til meningsstap og frihetstap (Weber) skyldes en selektiv utvikling der én type rasjonalitet – den instrumentelle – har fått lov å dominere de andre formene for rasjonalitet som moderniteten *også* åpner for.

Jeg viste deretter hvordan denne analysen danner fundamentet for tesen om at systemet koloniserer livsverden. En balansert virkeliggjøring av modernitetens omfattende fornuftspotensial forutsetter at den kommunikative rasjonaliteten i livsverden styrkes. Kommunikativ rasjonalitet betegner en evne hos aktørene til å begrunne sin situasjonsforståelse på en kompleks måte og i relasjon til ulike former for innsikt. Å være rasjonell er å handle (effektivt) på grunnlag av hva som er sant, men det er også å handle rett på grunnlag av innsikt i normer eller å være konsistent slik at handlingsvalget stemmer overens med ens oppriktige oppfatninger. Kommunikativ rasjonalitet framstår dermed som den paradigmatisk rasjonaliteten i livsverden: når aktørene kommuniserer og samhandler i dagliglivet, forenes og formidles de ulike rasjonalitetene i moderniteten. Til slutt viste jeg at radikalt demokrati forankres i hverdagskommunikasjonens kommunikative rasjonalitet gjennom selvorganiserende offentligheter. Slik kan det revitalisere livsverden og bidra til formidling mellom politikkenes eksperter og statsborgerne i den offentlige sfæren.

I kapittel to utdypet jeg det filosofiske grunnlaget for analysen av moderniteten, formalpragmatikken. Denne teorien må sees i sammenheng med Habermas' forskningsprogram for en teori om rasjonalitet. Formalpragmatikken rekonstruerer de idealiserte forutsetningene som ligger til grunn for prosesser for innbyrdes forståelse. Vi så at dette programmet avdekker et rasjonalitetsbegrep som kan forklare differensiering og

kulturell rasjonalisering i moderniteten: det kommunikative. I kraft av å være et omfattende begrep om rasjonalitet, danner det en kritisk målestokk i analysen av en ensidig og begrenset samfunnsmessig rasjonalisering. Jeg har lagt vekt på å vise hvordan Habermas skiller mellom et mangfold av *verdisfærer* i den kulturelle moderniteten og de ulike *målestokkene* som disse sfærene har formet seg rundt. Sfærene utvikler seg i hver sin retning. Samtidig forenes de rasjonelle målestokkene på det formale planet i prosesser for innbyrdes forståelse. Her koordinerer aktørene sine handlingsplaner ved å komme til enighet om hva som er *sant* eller tilfelle, hva som er moralsk *riktig* og hva som er *oppriktig* eller autentisk i en gitt situasjon. Disse formale gyldighetskravene viser til en implisitt viten, og dermed til *grunnene* som våre ytringer eller handlinger bygger på. Å være rasjonell er å kunne begrunne sine ytringer eller handlinger som sanne eller effektive i forhold til den objektive verden, som riktige i forhold til den sosiale og som oppriktige og konsistente i forhold til den subjektive verden. Gjennom formalpragmatikken kan Habermas utvikle en kompleks teori om rasjonalitet, og her finner han grunnlaget for en kritisk samfunnsteori som gjør formidling og balansering av modernitetens ulike rasjonalitetstyper til et hovedanliggende.

Til slutt redegjorde jeg for hvordan livsverden og system skilles fra hverandre. Livsverdens sosiale integrasjon må nemlig avlastes gjennom systemisk integrasjon. I moderne samfunn må penger og makt overta koordineringen av komplekse systemer som den kapitalistiske markedsøkonomien og den byråkratiske staten. Slike systemer er imidlertid insensitive overfor sine eksterne effekter. I moderne velferdsstater har det utviklet seg ekspertkulturer som kapsler seg inn og mister forbindelsen med hverdagsbevisstheten i livsverden. Samtidig begynner de å styre integrasjonen i livsverden med byråkratisk makt og penger. Denne koloniseringen har destruktive konsekvenser for livsverden.

I kapittel tre operasjonaliserte jeg den formalpragmatisk begrunnede teorien om system og livsverden i form av en analyse av spenningen mellom kapitalisme og demokrati i EU. Unionens suksess med markedsdannelse gjennom juridifisering kan forstås som en differensiering av systemet fra livsverden for andre gang i historien, denne gangen på det overnasjonale nivået. I EU-analysen løper teorien om system og livsverden sammen med diskursteoriens nye konseptuelle system. Retten er et effektivt instrument for systemintegrasjon gjennom markedsliberalisering. Men den er også det 'språket' som kan formidle mellom den demokratiske menings- og viljesdannelsen i autonome offentligheter og det politiske systemet på den ene, og systemene økonomi og stat på den andre siden.

Spenningen mellom demokrati og kapitalisme kan ikke holdes i sjakk uten et større fokus på de politiske deltakelsesrettighetene i EU. Den europeiske rettsdannelsen speiler et perspektiv på rettigheter som er ufølsomt for borgernes faktiske utnyttelse av sin status som statsborgere. I EU har det vært en tendens til å tolke rettigheter som rekvisitter for å sette igjennom og integrere det indre markedet, særlig etter Enhetsakten fra 1985. Også de sosiale rettighetene bygges inn i, og tilpasses, dette markedet. Analysen viste hvordan dette blir enda mer prekært på bakgrunn av den globale kapitalismens systempress på ordninger for demokratisk selvbestemmelse og velferd. Derfor har jeg lagt vekt på å vise at demokratisering av EU likevel har et videre formål enn å sikre en demokratisk forståelse av rettigheter. Trusselen mot en europeisk livsverden kommer først og fremst fra presset som en global finanskapital i fri flyt, globale finansinstitusjoner og liberalisering av markeder øver mot den nasjonale velferdsstaten. Habermas forsvaret nå velferdsstaten som garanti for de materielle forutsetningene for utøvelsen av det demokratiske statsborgerskapet, *mot* en kombinasjon av postmodernismens abdisering fra politikken, og nyliberalismens liberalisering av markedene. Til slutt tar jeg opp problemet om hvordan vi skal forstå forholdet mellom samfunnsteorien og rettsfilosofien. Habermas' forsvar for en felles, europeisk grunnlov fra 1995 og utover, bygger implisitt på diskursteorien om rett og demokrati. Den kan forstås som en teori om noen minimumsbetingelser for et ikke-kolonisert, demokratisk samfunn.

I kapittel fire operasjonaliserte jeg tesen om koloniseringen av livsverden ved å gå dypere inn i et aspekt ved den *kulturelle* rasjonaliseringen. En tingliggjørende illusjon i moderniteten er at utdifferensieringen av en objektiv verden av saksforhold, nødvendiggjør en assimilering av et allment begrep om rasjonalitet til en vitenskapelig, kognitiv-instrumentell rasjonalitet. Fra denne illusjonen brer en objektiverende innstilling om seg som har nedfelt seg i en moderne vitenskapstro og forestillingen om en sosial ingeniørkunst. Operasjonaliseringen åpnet for en kulturkritisk analyse hvor den instrumentelle rasjonalismen blir en selvstendig verdiorientering som koloniserer partikulære kulturer. Effektivisering og markedstilpasninger i EU-systemet gjennom målrasjonelle kompromissdannelser, utbredelsen av en nyliberal samfunnsmodell, som kjøper seg markedsfrihet til prisen av svekket demokratisk innflytelse, og kommodifisering av kulturene gjennom (den hovedsakelig amerikanske) kulturindustrien, er eksempler. Teknokratiet i EU eksemplifiserte Habermas' kritikk av vitenskapeliggjøring av den politiske beslutningsprosessen, en utvikling hvor politiske spørsmål omdefineres til vitenskapelige eller teknisk-instrumentelle spørsmål. Jeg argumenterte for at krisediagnosen til Habermas kan forstås som en artikulering av ideen om kolonisering av livsverden innenfor

en ny, globalisert kontekst. Deretter presenterte jeg Habermas' teori om juridifisering. Vekten lå på å vise hvordan retten blir et medium for statens og pengenes indre kolonisering av livsverden, særlig gjennom den rettslig utformede klientrollen. I kontrast til Habermas' kulturkritiske perspektiv, artikulerte Giandomenico Majones nyfunksjonalistiske teori om markedsregulering derimot et teknokratisk og vitenskapeliggjort politikk-begrep som er forenlig med kolonisering. Avslutningsvis viser jeg hvordan Habermas' kritikk av scientisme og teknokrati er relevant for å forstå konsekvensene av at en vitenskapelig verdensoppfatning setter seg igjennom: i et slikt verdensbilde finnes det ikke plass for andre rasjonaliteter enn den kognitiv-instrumentelle.

I kapittel fem analyserte vi diskursteorien om demokrati som viser betingelsene for å føre det moderne ufullendte prosjektet videre. Jeg begynte med å vise hvordan Habermas her reviderer rettsbegrepet slik at det samsvarer bedre med demokratiets sentrale rolle i den samfunnsmessige integrasjonen. Kapittelet viser tilbake til kapittel to og analysen av formalpragmatikken. Når aktørene samordner handlinger gjennom prosesser for innbyrdes forståelse, øker dissensrisikoen i livsverden. Samtidig må komplekse handlingsområder som økonomi og forvaltning institusjonaliseres i livsverden. Men markedsaktører og funksjonærer kunne aldri betjene de enormt komplekse systemene gjennom innbyrdes forståelse. I begge tilfeller avlastet den demokratisk legitimerede og positivt satte retten språket som mekanisme for koordinering av handlinger. Vi så hvordan Habermas vektlegger en radikaldemokratisk forankring av retten i den kommunikative fornuften. I rettsstaten trekker denne fornuften seg tilbake i et nettverk av autonome offentligheter og institusjonaliserte diskurser som, sammen med et system av rettigheter, garanterer en legitim rettsfastsettelse. Dette var modellen for deliberativ politikk. Vi så også hvordan diskursmodellen gjorde det mulig å betrakte demokratiet som et prinsipp for kritisk formidling mellom ekspertkulturer og aktive statsborgere i den politiske offentligheten.

Kapittel seks innledet jeg med Habermas' gjensidige kritikk av to rettsparadigmer som begge er forenlig med ensidige rasjonaliseringsprosesser i moderniteten. Den borgerlige formalretten forstår frihet som privatrettslig sikret autonomi for aktørene til å forfølge sine interesser på markedet. Avstanden mellom formelle og faktiske friheter i det borgerlige samfunn avdekket nødvendigheten av sosiale grunnrettigheter til en rettmessig kompensasjon som sikret de materielle betingelsene for en *faktisk* frihet. Men, som vi har sett, skaper det sosialstatlige paradigmet i stedet en ny form for ufrihet ved å omdefinere statsborgerne til klienter som

betjenes av paternalistiske velferdsbyråkratier. Velferdsstaten må derfor vende seg refleksivt mot seg selv og temme den teknokratiske ekspertisens administrative makt. Bare det *proseduralistiske* rettsparadigmet åpner for en virkeliggjøring av det 'radikale innholdet' som er inneholdt i forfatningsprinsippene. Kjernen i dette paradigmet er de autonome offentlighetenes innflytelse på den demokratiske lovgivningen. En rimelig tolkning av Habermas' tekster om økonomisk og kulturell globalisering tilsier at det refleksive velferdsstatsprosjektet må føres videre i form av et politisk prosjekt på overnasjonalt nivå som kan beskytte de nasjonale ordningene for demokratisk deltakelse og velferd. Men et så risikabelt prosjekt forutsetter en kollektiv identitet, en idé om en spesifikk, historisk situasjon som europeiske statsborgere befinner seg innenfor.

Jeg analyserte derfor forholdet mellom den nasjonale forfatningsstaten, som vokste fram i den tidlig-moderne epoken, og begrepet om et demokratisk folk, et 'demos'. Jeg fant at den klare historiske forbindelsen mellom det demokratiske 'demos' og det etisk-kulturelle folkefellesskapet, 'ethnos', ikke rettferdiggjør en begrepsmessig sammenheng mellom de to. Habermas innførte her et viktig skille mellom demokratiet som et (nasjonalstatlig) organisasjonsprinsipp og demokratiet som legitimeringsprinsipp. Det åpner for ideen om en europeisk forfatningspatriotisme og et europeisk politisk 'demos' knyttet til en europeisk politisk kultur. Både en slik patriotisme og politisk kultur forutsetter at den politiske offentligheten overskrider nasjonalstatens perspektiv: akilleshælen til et europeisk politisk prosjekt er fraværet av en europeisk offentlighet. I mens sørger statenes Europa med sitt demokratiske underskudd for at teknokratisk juridifisering fortsatt drives framover, på bekostning av borgernes Europa. Jeg fant også at løsningen på dette problemet ikke lå i å senke kravene til demokrati ved å forstå det politiske systemet i EU som et teknokrati. Teknokrati-modellen forsøker å omgå det demokratiske underskuddet gjennom ulike funksjonalistiske løsninger som kan samles under overskriften 'styring uten regjeringsmakt'. Dette perspektivet får imidlertid enhver demokratisk standard til å fordampe. Men heller ikke i EU må demokratiet få falle bakenfor prinsippet om styre ved de styrte. En demokratimodell som lever opp til dette prinsippet er den deliberative, da den er fundert i prinsippet om at legitime demokratiske beslutninger har sitt opphav i en offentlig diskusjon blant borgerne.

I kapittel sju viste jeg hvordan denne modellen betrakter demokrati som en prosess som skal kvalifisere beslutningene gjennom utveksling av argumenter. Deliberasjon er en velegnet prosedyre når det gjelder å finne korrekte svar på politiske spørsmål som krever innsikt i

vitenskapelige spørsmål eller involverer etiske eller moralske dilemma. Den har slik sett et epistemisk fortrinn sammenlignet med tradisjonell stemmegiving eller rene partisipatoriske modeller. Dessuten kan ikke flertallsprinsippet garantere for politisk likhet. Den deliberative modellen viser seg også å kunne utfylle funksjonalistiske og realistiske forklaringsmodeller i studiet av europeisk integrasjon. EU er et bemerkelsesverdig prosjekt som bygger på frivillig samarbeid og konsensusdannelse, og problemløsning har vært den viktigste drivkraften i samarbeidet. Men problemløsning uten demokratisk politikk fører til juridifisering. Problemet i EU er juridisk dominans under fravær av en enhetlig suverenitet. Jeg diskuterer derfor et forslag fra filosofen James Bohman som vi kunne kalle 'refleksiv juridifisering': svaret på den kolossale økningen i ugjennomtrengelige rettsdokumenter, skapt gjennom arbeidet til delegerte eksperter fra nasjonalstatene, er å trekke borgerne med i offentlige prosesser for problemløsning når EU-retten skal implementeres. Når borgerne deltar i kontekster for praktisk problemløsning, kan de selv formulere et begrep om demokrati som er hensiktsmessig for en union hvor autoriteten utøves på flere nivåer. Bohman bygger på en modell for transnasjonal deliberativ styring som jeg så presenterer gjennom to eksempler på transnasjonal problemløsning i EU: den åpne samordningsmetoden og komitésystemet (Comitology).

Deliberativ styring gjennom problemløsende nettverk forbedrer kvaliteten på beslutningene, men trenger ikke bety at EU blir mer demokratisk. Modellen innfrir ikke kravet om politisk likhet. For diskursteorien er dette kravet helt grunnleggende. Vi vet ikke om en diskursivt oppnådd konsensus er *reell* før alle har fått muligheten til å problematisere grunnene den hviler på. Deliberasjon er en prosess hvor deltakerne søker å oppnå enighet ved å utveksle grunner. Respekten for alle personers moralske likhet begrunner på denne måten en grunnleggende rett til å si nei. Jeg analyserte derfor den vanskelige balansegangen mellom deliberasjonens epistemiske og moralske verdi, og viste hvilken avgjørende funksjon et system av rettigheter og en politisk offentlighet har for å sikre deliberativt *demokrati*. Habermas' epistemiske begrunnelse for demokrati åpner for et begrep om deliberasjon som kritisk formidling mellom modernitetens ulike sfærer, og mellom ekspertkulturer i EU og overlappende, europeiske livsverdener. Sammen med utviklingen av en europeisk offentlighet kan demokratiet dermed bidra til at den europeiske livsverden styrkes og revitaliseres, og dermed til at det moderne prosjektet kan føres videre. Til slutt diskuterte jeg den spesifikke mening som en videreføring av den europeiske varianten av moderniteten kan sies å ha i en global målestokk.

I det siste kapittelet analyserte og kritiserte jeg den europeiske trygderetten, og avdekket en spenning mellom markedsborgerskapet og statsborgerskapet. Rettspraksisen som springer ut av trygderetten er et eksempel på hvilke subtile former spenningen mellom demokrati og kapitalisme kan ta. En demokratisk forståelse av velferdsordninger betyr at de skal sikre innbyggernes muligheter til å utøve sine sivile og politiske rettigheter, uavhengig av deres stilling, eller innflytelse, i markedet. Bosettingsprinsippet kan sies å artikulere nettopp denne forståelsen. Men vi så også at rådsforordningen som knesetter den europeiske trygderetten, ikke godkjenner bosettingsprinsippet for medlemskap i velferdsordninger. Forordningen er forankret i EF-traktatens fundamentale rett til fri bevegelse av arbeidskraft. I kapittel sju sa vi at i den grad det herskende globale regimet presser fram en samfunnsmodell som ifølge Habermas bygger på en politisk doktrine som kjøper seg markedsfrihet mot mindre demokrati, og reduserer statsborgerskap til markedsborgerskap, oppstår det en koloniserende intervensjon i livsverdens sosiale reproduksjon. Vi må i lys av dette slå fast at den europeiske trygderetten representerer en funksjonalistisk tolkning av sosiale rettigheter som assimilerer den til en slik samfunnsmodell, snarere enn til demokrati. Og vi så at ordningen nettopp derfor må forankres i en demokratisk konstitusjon som kan frisetse de sosiale rettighetenes normative potensial.

Jeg vil derfor avslutte med å løfte blikket mot min overordnede problemstilling. Habermas' teori om rasjonalitet, med sin differensiering mellom kommunikativ og instrumentell rasjonalitet, kan fungere som en 'kriseteori', forankret i en historisk-kulturell, europeisk kontekst. Dersom den europeiske 'menneskeheten' (Husserl) og den spesifikt europeiske livsformen er rammet av en krise i form av en objektiverende innstilling som fortrenger alle andre perspektiver, får den ty til 'modernitetens normative gehalt'³⁰³. Det er betegnende at Habermas avslutter sine Frankfurter-forelesninger om 'der Diskurs der Moderne' i vintersemesteret 1983/84 med de følgende ordene:

Hvem andre enn Europa kunne vel ut fra sine *egne* tradisjoner skape den innsikt, den energi, det mot til visjoner, som er nødvendig for å ta den mentalitetsdannende kraften fra de ikke lenger metafysiske, men metabiologiske premisser til en forblindet tvang til systemopprettholdelse og systemutvidelse.³⁰⁴

³⁰³ Jfr. 'Der normative Gehalt der Moderne', tittelen på den siste av hans forelesninger om moderniteten i Habermas (1985).

³⁰⁴ Habermas (1985): 425

Referanser:

- Benhabib, S. (2001). 'Dismantling the Leviathan: Citizen and State in a Global World', *Responsive Community. Rights and Responsibilities*, 11, 3, 14-27
- Bohman, J. (2004a). 'Constitution Making and Democratic innovation. The European Union and Transnational Governance', *European Journal of Political Theory*. 3(3), 315-337.
- Bohman, J. (2004b). 'Republican Cosmopolitanism', *The Journal of Political Philosophy*, 12, 3, 336-352
- Brunkhorst, H. (2006). The Legitimation crisis of the European Union, *Constellations* Volume 13, Number 2, 165-180.
- Carleheden, M. (1996). *Det andra moderna. Om Jürgen Habermas och den samhällsteoretiska diskursen om det moderna*, Göteborg: Daidalos
- Christensen, A. (1998). 'Normative Patterns and the Normative Field: A post-liberal view on Law', i Hurri, S. and Wilhelmsson, T. (red.), *From dissonance to sense: welfare state expectations, privatisation and private Law*, Ashgate: Aldershot
- Christensen, A. and Malmstedt, M. (2000). 'Lex Loci Laboris versus Lex Loci Domicilii – an Inquiry into the Normative Foundations of European Social Security Law', *European Journal of Social Security*, 2, 69-111
- Cohen, J. og Sabel, C. (1997). Directly-Deliberative Polyarchy, *European Law Journal*, Vol. 3, No.4., 313-343.
- Deflem, F. (1996). 'Introduction: Law in Habermas' theory of communicative action', i Deflem, M. (red.), *Habermas, Modernity and Law*, London: Sage Publications
- Eriksen, E.O. (1996). 'Velferdsstaten og spørsmålet om hvem som skal ha hva', i Lorentzen, Håkon (red.), *Forståelser av fellesskap: syv artikler om velferdsstatens normative utfordringer*, Oslo: The Norwegian Council of Research.
- Eriksen, E.O., Fossum, J.E. 2000. *Democracy in the European Union. Integration through deliberation?*, London: Routledge.
- Eriksen, E. O., Fossum, J.E. and Menéndez, A. J. (2002). 'Constitution Making and Democratic Legitimacy', University of Oslo: *ARENA Report 5/02*
- Eriksen, E.O. og Weigård, J. (2003). *Understanding Habermas. Communicating Action and Deliberative Democracy*, London: Continuum.
- Eriksen, E.O. (2004). 'Reflexive Integration in Europe', *ARENA working paper 04/20* (1-34)
- Eriksen, E.O. (2005). *Making the European Polity: Reflexive integration in the EU*, London: Routledge.

- Eriksen, E.O. (2005). 'An Emerging European Public Sphere', *European Journal of Social Theory* 8(3): 341-363.
- Erman, E (2005). *Human rights and Democracy. Discourse theory and Global rights Institutions*, London: Aldershot
- Ferrera, M. (2004). 'Social citizenship in the European Union: toward a spatial reconfiguration?', i Ansell, C.K. and di Palma, G. (red.), *Restructuring territoriality: Europe and the United States compared*. New York: Cambridge University Press.
- Forst, R. (2001). 'The rule of Reasons. Three models of deliberative democracy', *Ratio Juris*, Vol.14, No. 4: 345-378.
- Friese, H. og Wagner, P. (2002): 'Survey Article: The Nascent Political Philosophy of the European Polity', *The Journal of Political Philosophy*, 10 (3): 342-364.
- Føllesdal, A. (1997). 'Do Welfare Obligations End at the Boundaries of the Nation State?', i: Koslowski, P. and Føllesdal, A. (red), *Restructuring the Welfare State. Theory and Reform of social policy*, Berlin: Springer-Verlag
- Glendon, M. A. (1994). 'Rights and Responsibilities viewed from Afar: The Case of Welfare Rights', *Responsive Community. Rights and Responsibilities*, 4, 2,
- Habermas, J. [1962](1971). *Borgerlig Offentlighet*, Oslo: Gyldendahl.
- Habermas, J. (1968). *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, J. (1980). 'Die Moderne – ein unvollendetes Projekt?', i Habermas, J.(1981). *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handels. Band I-II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, J. [1970](1982). *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, J. (1990) *Die nachholende Revolution*. Kleine Politische Schriften V11, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, J. (1998). *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, J. (1999). *Kraften i de bedre argumenter*, Overs. Eriksen, A, Oslo: Gyldendahl.
- Habermas, J. (2001) *Zeit der Übergänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

- Habermas, J. (2005) *Zwischen Religion und Naturalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, J. (2007). 'Keine Demokratie kann sich das leisten', i *Süddeutsche Zeitung*, 16. mai; www.sueddeutsche.de/tt5m2/kultur/artikel/455/114341/
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*, Oxford and New York: Oxford University Press
- Hellesnes, J. (1988). 'Den galne grisen hans Lars Liabø og dei tre verdene hans Jürgen Habermas, eller om formalpragmatikkens grunndrag', i Hellesnes, J. (red.), *Hermeneutikk og kultur*, Oslo: Det Norske Samlaget
- Hellesnes, J. (1994). *På grensa – om modernitet og ekstreme tilstandar*, Oslo: Det Norske Samlaget
- Hellesnes, J. (2005). *Nasjonalisme- er det farlig?* Upublisert manuskript.
- Holst, C. (2005). 'Global solidaritet og rettferdighetssans', Boksymposium, Tidsskrift for samfunnsforskning, nr. 3
- Holst, C. (2007). 'Unødvendig? Umulig? Uriktig? Øyvind Østeruds kritikk av Jürgen Habermas' euroføderalisme', i Lysaker, O. og Aakvaag, G. (red.), *Habermas – kritiske lesninger*, Oslo: PAX Forlag
- Loftager, J. (2005). 'Welfare as if deliberative democracy mattered', i Kuhnle, S. and Kildal, N. (red.), *Normative foundations of the welfare state*, London and New York: Routledge
- Mabbett, D. and Bolderson, H. (2002). 'Non-discrimination, free movement and social citizenship in Europe: Contrasting provisions for EU-nationals and asylum seekers', i Sigg, R. and Behrendt, C. (red.), *Social security in the global village*, New Brunswick: Transaction publishers/International social security series
- Majone, G. (1993). 'The European Community between social policy and social regulation', in *Journal of Common Market Studies*, 31, 2: 153-170
- Marshall, T. H. (1965). 'Citizenship and social class', i *Citizenship and social class*, New York: Anchor Books (first published 1950)
- Meehan, E. (1997). 'Political pluralism and European Citizenship', i Lehning, P. B. and Weale, A. (red.), *Citizenship, democracy and justice in the new Europe*, London & New York: Routledge
- Menéndez, A. J. (2003). 'The rights foundations of solidarity: social and economic rights in the Charter of fundamental rights of the European Union', University of Oslo: *Arena working papers 03/1*
- Menéndez, A. J. (2004). "Which social and tax policy for which European Union?", Framework paper for the upcoming Workshop 7 of the CIDEL Project at SCORE, Stockholm, 10-11 June 2005, at <http://www.arena.uio.no/cidel/WorkshopStockholm/FrameworkPaper.pdf>

Offe, C. (2000). "The Democratic Welfare State in an Integrating Europe", pp 863-89, i Michael T. Greven and Louis W. Pauly (red), *Democracy Beyond the State? The European Dilemma and the Emerging Global Order*, Lanham: Rowman & Littlefield publishers.

Outhwaite, W. (1997). *Habermas - en kritisk introduksjon*, København: Hans Reitzels Forlag

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press

Sindbjerg Martinsen, D. (2003). 'Who has the right to Intra European Social Security? From market citizens to European citizens and beyond', Florence: *European University Institute Working Papers Law* No. 2003/13

Van der Mai, A. P. (2003). *Free movement of persons within the European Community: Cross-border access to public benefits*, Oxford: Hart Publishing

Vitale, D. (2006). 'Between deliberative and participatory democracy. A contribution on Habermas', i *Philosophy and social criticism*, 32, 6: 739-766.

Wagner, P. (1994). *A Sociology of modernity*, London and New York: Routledge

Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: A defence of pluralism and equality*, New York: Basic Books

Weber, M. ([1920](1988)). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag

Zimmermann, B. and P. Wagner (2004). 'Citizenship and collective Responsibility. On the political philosophy of the nation-based welfare state – and beyond', i Magnusson, L. and B. Stråth (red.), *A European social citizenship? Preconditions for future policies from a historical perspective*, Bern: Peter Lang Publishing Group.

Zürn, M. (1998). *Regieren jenseits des Nationalstaates*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Zweite Moderne)

Zürn, M. (1999). 'The State in the Post-National Constellation - Societal Denationalization and Multi-Level Governance', *ARENA Working Paper* 35/99

Europeiske rettskilder og rettspraksis:

Case 41/84, *Pinna v. Caisse d'Allocations Familiales de la Savoie* [1986] ECR I (Pinna I).

Case 302/84 *Ten Holder* [1986] ECR 1821.

Case C-20/96 *Kelvin Albert Snares v. Adjudication Officer* [1997] EI-6057.

Council Regulation (EC) No 1409/71 on the application of social security schemes to employed persons, to self-employed persons and to members of their families moving within

the Community (*Official Journal* L 149, 5.7.1971, Consolidated version OJ No L 28 of 30.1.1997)

Council Regulation (EEC) No 574/72 laying down the procedure for implementing Regulation (EEC) No 11409/71 on the application of social security schemes to employed persons, to self employed persons, to self-employed persons and to their families moving within the Community (*Official Journal* No L 74, 27.3.1972, Consolidated version - *Official Journal* No L 28 of 30, 1.1997)

Regulation (EC) No 883/2004 of the European Parliament and of the Council of 29 April 2004 on the coordination of social security systems (*Official Journal of the European Union* L 166 of 30 April 2004 (Corrigendum OJ L 200 of 7.6.2004, 1-49)

TEC (2002) Consolidated version of the Treaty establishing the European Community *Official Journal of the European Communities* C 325 of 24.12.2002, 33-185.

TCE (2004) Treaty establishing a Constitution for Europe, *Official Journal of the European Union*, C 310 of 16 December 2004, 1-474.

Zeitlin, J. og Trubek, D.M. (2003). *Governing Work and Welfare in a New Economy. European and American Experiments*, Oxford: Oxford University Press.